

Caterina Botti

Cura e differenza

Ripensare l'etica

ETICA E VITA COMUNE

DIREZIONE

Piergiorgio Donatelli
Sapienza Università di Roma

COMITATO SCIENTIFICO

Rossella Bonito Oliva
Università degli Studi di Napoli L'Orientale

Caterina Botti
Sapienza Università di Roma

Arnold I. Davidson
The University of Chicago

Sandra Laugier
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Stefano Petrucciani
Sapienza Università di Roma

Simone Pollo
Sapienza Università di Roma

ISSN 2421-4817
ISBN 978-88-7916-844-1

Copyright © 2018

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <mailto:segreteria@aidro.org>
sito web www.aidro.org <http://www.aidro.org/>

Volume stampato con un contributo del Dipartimento di filosofia
Sapienza Università di Roma

In copertina:

Pietro Vitale, *Ninfee a marzo*, 2009.

Ristampa 2019: Andersen Spa

INDICE

| | |
|---|-----|
| Premessa | 7 |
| Introduzione | 11 |
| 1. Ascoltare voci diverse | 31 |
| 2. Interdipendenza e cura responsabile | 59 |
| 3. Il dibattito intorno all'etica della cura | 91 |
| 4. Il pensiero femminista, la differenza, le differenze e l'etica | 137 |
| 5. Riconfigurare l'etica della cura | 187 |
| Bibliografia | 221 |

PREMESSA

La differenza è una caratteristica specifica della condizione umana e non un problema da risolvere.

C. Gilligan

Il mondo della differenza è il mondo dove il terrorismo getta le armi e la sopraffazione cede al rispetto della varietà e della molteplicità della vita.

C. Lonzi

*Avere una voce significa essere umani.
Avere qualcosa da dire è essere una persona.
La capacità di parlare dipende dalla qualità dell'ascolto, dall'essere ascoltati; ed è un atto fondamentalmente relazionale.*

C. Gilligan

Scopo di questo volume è di proporre una riflessione sulla morale: in particolare proverò a dare forma a una reinterpretazione dell'etica della cura, vista come un modo interessante di ripensare il campo della morale, di praticarla e di riflettervi filosoficamente, che può risultare particolarmente adeguato alle consapevolezze del tempo presente.

Nel 1985, Luce Irigaray apriva il suo *Etica della differenza sessuale* ricordando che, se ogni epoca ha una cosa da pensare, una sola, la cosa da pensare era appunto, allora, la differenza sessuale. Al di là dell'opinabile pretesa sintetica implicita in questo modo di porre la questione, io credo che – volendo cercare aspetti del proprio tempo su cui è importante riflettere filosoficamente e moralmente – oggi non si possa più rispondere così. Credo, però, che la risposta di Irigaray indichi una traccia importante: in diversi modi credo che ancora abbiamo da pensare intorno alla differenza, o meglio, intorno alle differenze che at-

traversano l'umanità, riconoscendone la positività, in molti casi, e la negatività, in altri, e che in questo le dimensioni della riflessione e della pratica della morale siano implicate.

Le evoluzioni storiche, culturali e politiche che ci hanno portato dove siamo, parlo dal presente delle società democratiche occidentali, ci permettono infatti oggi di vedere quanto sia importante per ciascuno vivere secondo il proprio personale stile di vita, svilupparsi e fiorire nella propria singolarità (per esempio scegliere come amare o come fare famiglia, come curarsi o morire), ci hanno mostrato quanto sia criticabile tentare di chiudere l'umanità in una misura data e unica, definirne modi e bisogni non riconoscendone la variabilità e ricchezza. Questa consapevolezza non è solo un dato teorico, è una realtà del nostro sentire, è l'esigenza che viene posta nei tanti modi in cui si cerca di far presente la sofferenza e la violenza che si subisce quando questa possibilità non viene riconosciuta. D'altra parte, il tempo presente ci rende anche acutamente consapevoli di quanto sia ancora difficile riconoscere questa dimensione nel nostro convivere, consapevoli di come questo differire possa fare problema, di come la violenza e il dominio siano ancora esercitati a chiudere le possibilità della fioritura umana. Il presente è caratterizzato ancora dalla differenza intesa in senso negativo, dalla differenza cioè che si pone tra quanti possono agire, o anche solo rappresentarsi, la propria singolare esigenza di fioritura e chi invece se la vede negata o ha da preoccuparsi di un livello molto più basilare di sofferenza e violenza, quello che gli nega la stessa possibilità di vivere: chi vive nella privazione non solo simbolica, della sua umanità, ma anche materiale.

Guardando sia alle nostre società che al pianeta, appare evidente che molta strada debba essere ancora fatta per ridurre le forme di violenza e sopraffazione che sono presenti e che questa strada implichi un'attenzione non solo alle differenze e sperequazioni più evidenti in termini di beni, ricchezze o vulnerabilità fisica ma anche a quelle che derivano dal silenziare, rendere invisibili o inascoltabili le esigenze di alcuni, o di molti, o impraticabili le forme della loro vita.

Di questo io credo si debba fare il perno di una riflessione non solo politica, ma anche etica.

Cos'è che ci rende possibile non vedere le sofferenze di tanta parte della popolazione mondiale? Cos'è che ci rende possibile non vedere come alcuni nostri piccoli gesti, una battuta, una parola, contribuiscono a stigmatizzare certe vite rendendole invivibili? Il nostro modo di condurci deve essere interrogato da questo punto di vista.

Il tempo presente ci consegna, io credo, la cogenza di queste ultimissime considerazioni, indicando però anche una via di soluzione: dobbiamo pensare la differenza, farcene carico e prendercene cura, ma non in modo ingenuo.

Un'altra consapevolezza guadagnata riflessivamente e praticamente, soprattutto nell'ultima parte del Novecento, è infatti quella che indica i rischi e la fallibilità del tentativo di chiudere le differenze che ci attraversano in un che di dicibile in modo chiaro e definitivo. Oggi siamo confrontati, infatti, non solo con la consapevolezza della fragilità delle nostre vite ma anche con quella delle nostre nozioni, dei discorsi emancipativi, delle nostre stesse categorie e narrazioni. Sappiamo che molte sono le forze e i poteri che rendono alcune forme di vita meno visibili e meno vivibili, sappiamo che lo stesso modo del nostro pensare non è neutro rispetto a queste forze.

La riflessione e la pratica della morale non possono non essere interrogate, sfidate, su questa base, ma esse rappresentano – a mio avviso – anche una forma importante di risposta, nella ricerca di una convivenza meno violenta in questi diversi sensi.

Il tentativo che metterò in atto in questo volume sarà dunque quello di provare a vedere come si possa riconfigurare la nostra concezione e pratica della morale a partire da questo tipo di consapevolezza, cioè dalla consapevolezza delle molte difficoltà che ostacolano la nostra possibilità di vedere e incontrare l'altro, coglierne i bisogni e prendercene cura. In quest'ottica proverò a prendere spunto per l'appunto dalla riflessione sul prendersi cura degli altri, e delle relazioni che ci legano agli altri, che si è sviluppata a partire dalle tesi proposte da Carol Gilligan negli anni '80 del Novecento. L'intento di questo volume non è però quello di riesporre le tesi di Gilligan, o di quante e quanti l'hanno seguita, ma al contrario di dare forma a un'elaborazione del tutto nuova che svilupperò confrontando quella riflessione

filosofica con le riflessioni prodotte da alcune esponenti del femminismo più recente (femminismo che è qui inteso come uno degli ambiti riflessivi in cui il problema e la ricchezza della differenza sono stati affrontati con più coerenza), per giungere a proporre una riformulazione del modo in cui possiamo pensare le forme e il valore morale del prendersi cura.

In questo quadro, rimarrà centrale, sia pure riarticolato, il prestare attenzione e prendersi cura della rete di rapporti in cui siamo tutti immersi. Così mi preme dire che anche questo libro, di cui pure porto la responsabilità in prima persona, deve molto a molte persone con cui sono in relazione. Voglio dunque ringraziare, in modo particolare, Piergiorgio Donatelli per avermi stimolata a scrivere questo volume, e Alessio Vaccari per avermi invitata a scrivere un articolo su virtù e femminismo, in un numero della rivista *Etica & politica/Ethics & politics* da lui curato (XVII, n. 2, 2015), che rappresenta il nucleo iniziale delle riflessioni qui presentate. Le conversazioni e gli scambi avuti con loro, come anche quelli con Eugenio Lecaldano, Maria Luisa Boccia, Sandra Laugier, Magda Faoro e Valeria Venditti, sono stati importanti. Infine ringrazio Pietro Vitale, Clara Frontali e Luca Berettoni per essersi presi, ognuno a suo modo, cura di me e aver contribuito, nella pratica e con lo scambio riflessivo, alla produzione di questo volume.

INTRODUZIONE

L'etica della cura è riconosciuta come uno dei più interessanti contributi del pensiero femminista alla riflessione morale, ed anche come un interessante paradigma morale in sé: la diversa visione della morale che questo approccio offre ha avuto infatti un impatto importante sulla riflessione filosofica sulla morale, come anche sulla vita quotidiana di molte persone, poiché ha permesso di riguadagnare o illuminare il valore – morale appunto – di una serie di pratiche, atteggiamenti e gesti diffusi; ha permesso, cioè, di portare a visibilità e di dare un significato a una serie di tratti dell'esperienza umana lasciati in ombra da altre teorizzazioni della morale.

A partire dalle riflessioni proposte da Carol Gilligan, nel suo noto volume *Con voce di donna*¹, l'etica della cura ha avuto un notevole sviluppo, proponendosi come un interessante superamento di una visione della morale basata sull'appello a regole universali e astratte, in nome del riconoscimento del valore morale di atteggiamenti e pratiche di cura e attenzione verso gli altri, nella loro particolarità e concretezza. Questa diversa visione della morale si è dunque configurata come una delle alternative possibili agli approcci che ispirano molta riflessione filosofica sulla morale (potremmo dire con Anscombe e Murdoch, la «filosofia morale moderna»)², approcci che – in termini molto gene-

¹ C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1987. È il caso di ricordare che il titolo della pubblicazione originale del 1982 è *In a Different Voice*. Il titolo italiano mette un'enfasi sulla femminilità che come vedremo meglio è questione più che controversa.

² G. E. M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in «Iride», XXI, n.

rali – vedono la moralità nella forma dell'appello a norme astratte e impersonali, capaci di porre in relazione entità sovrane e separate, dando un ordine (obbligatorio, imparziale, oggettivo o razionale) alle loro determinazioni, nonché come un'alternativa alla concezione più diffusa nel senso comune di ciò che la pratica morale deve essere: per l'appunto l'obbedienza a norme e principi che si sovraimpongono sulla vita concreta e sulle esperienze di donne e uomini³.

Le riflessioni iniziali proposte da Gilligan (ma anche quelle sviluppate nello stesso torno di anni da Nel Noddings e Sarah Ruddick)⁴, hanno infatti avuto un ampio seguito, sia in ambito femminista che in ambito filosofico, e generato una vasta elaborazione volta non solo ad applicare quelle riflessioni ma anche a svilupparle, raffinarle e a misurarne le implicazioni⁵. Ma il suc-

53, 2008, pp. 47-67 e I. Murdoch, *Etica e metafisica*, in Ead. *Esistenzialisti e mistici*, Il Saggiatore, Milano, 2006, pp. 88-102.

³ Come afferma Sandra Laugier, l'etica della cura «può essere associata a una linea critica dell'etica contemporanea che contesta la ricerca e l'enunciazione di principi generali da mettere in pratica nelle nostre vite morali». Si veda S. Laugier, *L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica*, in «Iride», XXIV, n. 63, 2011, p. 332.

⁴ Si vedano: N. Noddings, *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1984 e S. Ruddick, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston, 1989.

⁵ Ormai classiche sono le riflessioni proposte da A. Baier, S. Benhabib, V. Held e J. Tronto tra le altre, e quelle proposte da L. Blum e M. Slote, tra gli altri. Più recentemente, interessanti sono quelle proposte da S. Laugier. Si vedano: A. Baier, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995; S. Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory*, in Ead. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge-Malden, 1992, pp. 148-177; V. Held, *Etica femminista*, Feltrinelli, Milano, 1997; Ead., *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2006; J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006; L. Blum, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1994; M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London - New York, 2007; P. Moliner, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care. Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2009; S. Laugier, *L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica*, in «Iride» XXIV, n. 63, 2011, pp. 331-344; Ead., *Etica e politica dell'ordinario*,

cesso del volume di Gilligan è stato ben più ampio della sua sola ricezione filosofica. Al di là dello stimolo che ha offerto alla filosofia morale, esso è legato alla sua capacità di parlare all'esperienza morale di molte persone e di darne conto: Gilligan ha parlato cioè a donne, e a uomini, nella loro, e della loro, esperienza morale quotidiana, del e nel loro quotidiano vivere e sentire, agire e valutare. L'etica della cura ha infatti avuto esiti nella pratica e nella riflessione di educatori e professionisti della salute, ha offerto stimoli per la riflessione e la pratica morale ordinaria, ma anche per la riflessione e la pratica politica, di molte e di molti, offrendo – tra l'altro – la possibilità di affermare ed agire la soggettività femminile in un modo particolare⁶.

Milano, LED, 2015. In Italia, riferimenti a Gilligan o all'etica della cura sono presenti in: E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; Ead., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009; L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015. Ovviamente si sta qui dando conto di una scelta di testi considerati rilevanti per il lavoro che si svolgerà, senza nessuna pretesa di esaustività.

⁶ Ovviamente è più difficile dare conto dell'impatto dell'etica della cura sulla esistenza concreta delle persone. Della sorpresa per il successo del volume in questo senso Gilligan parla nelle prime pagine di un volume più recente, si veda C. Gilligan, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2014, pp. 33 e segg, e anche nella lettera ai lettori della seconda edizione del suo primo volume: C. Gilligan, *Letters to Readers*, in Ead., *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993, pp. ix-xxvii. Io stessa, del resto, ho misurato il notevole impatto del suo volume su studenti e studentesse nei tanti anni in cui l'ho usato come testo di insegnamento per i miei corsi. Tracce di questa ricaduta si trovano anche in numerosi siti internet, uno per tutti, www.ethicsofcare.org. Per quanto riguarda invece l'etica applicata si possono citare a titolo d'esempio: R. Tong, *Feminist Approaches to Bioethics*, Westview, Boulder, Co., 1997; A. Donchin, L. Purdy, a cura di, *Embodying Bioethics, Recent Feminist Advances*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1999; H. Kuhse, *Prendersi cura. L'etica e la professione di infermiera*, Edizioni di Comunità, Milano, 2000; R. Bonito Oliva, a cura di, *La cura delle donne*, Meltemi, Roma, 2006. Per una riflessione sulla dimensione esperienziale e politica del prendersi cura, che mette anche a tema il nucleo della soggettività femminile, mi piace citare il documento *La cura del vivere* promosso dal gruppo femminista romano del mercoledì, pubblicato, insieme ad un numero di interventi di commento, come supplemento a *Leggendaria*, XV, n. 89, 2011. Per un interessante sviluppo di questi temi sul piano politico e legale si veda infine il testo classico di M. Minow, *Making All the Differences, Inclusion, Exclusion and*

In questo volume non vorrei solo limitarmi al dare conto di questo approccio per come si è definito finora, ma piuttosto contribuire al suo sviluppo, cercando di mostrare come esso possa portare a ripensare il campo della filosofia morale e finanche la stessa pratica morale. Più in particolare, cercherò di mostrare che tipo di sviluppi si possano o si debbano pensare, rispetto alle sue prime formulazioni, o a quelle più diffuse, perché il ripensamento della morale implicito in questo paradigma si dispieghi nelle sue potenzialità e si dimostri davvero adeguato e all'altezza del tempo presente e delle sue consapevolezze, soprattutto quelle relative alla difficoltà di vedere e incontrare l'altro, coglierne i bisogni e prendersene cura, una volta che si sia messa in dubbio l'idea che esista un metro unico, un modo unico, di essere umani.

Per dare conto del modo in cui si articolerà il lavoro che verrà svolto è bene offrire delle considerazioni introduttive.

In primo luogo sarà bene introdurre alcuni tratti salienti di questo paradigma, su cui poi tornerò più diffusamente in quel che segue. A questo scopo si può ricorrere a una serie di coppie di termini opposti che, ancorché siano qui usati in modo generico, possono fornire una prima idea: si può cercare cioè di articolare una descrizione succinta di questo paradigma tenendo presenti le opposizioni tra «distacco» e «connessione»; «astrattezza» e «concretezza»; «individualità» e «relazionalità»; «sovranità» e «vulnerabilità».

Riguardo alla prima coppia di opposti, si può dire che l'etica della cura mette in discussione uno dei tratti tipici che caratterizzano la riflessione sulla morale nella modernità, quello che qui ho definito il «distacco»: l'idea che nel porsi o riflettere moralmente si debba prendere le distanze o astrarre dalle circostanze particolari della situazione in cui ci si trova⁷. Si contesta, cioè,

American Law, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990 e il più recente E. Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2010. Per la ricezione femminista, vastissima, rimando alle note che seguono nel testo.

⁷ Così afferma ad esempio Laugier che, proprio a rimarcare la differenza tra gli approcci morali più tradizionali e l'etica della cura, cita l'introduzione

l'idea che tanto più è morale il nostro punto di vista quanto più esso è distante dai nostri interessi particolari, dalla concretezza della situazione in cui ci troviamo, dalle nostre passioni, dalle nostre inclinazioni o dalle particolarità dei singoli o delle relazioni coinvolti, per ambire invece alla generalità. Si contesta l'idea che le nostre riflessioni o le nostre azioni siano tanto più riconoscibili come morali quanto più esse prendano la forma della ricerca o dell'adeguamento a valori o principi ultimi, a forme di ragionamento astratto, impersonale e universale (o siano giustificabili in questi termini). Principi ultimi e forme di ragionamento che possiamo presumere validi per l'umanità nella sua generalità o per gli individui nella loro serialità e uguaglianza (umanità e individualità che, per altro, sono definite – in modo circolare – sulla stessa base, ovvero sia assumendo la capacità di universalizzare e di ragionare in astratto, cioè astraendo dalle proprie emozioni e esperienze, come ciò che caratterizza il soggetto morale o l'umano nel pieno senso della parola, rendendo invisibili quanti non dimostrano queste capacità, come anche il valore di altre capacità umane). Adriana Cavarero direbbe che, opponendo l'inclinazione alla verticalità, alla rettitudine o dirittura, l'etica della cura pone in questione la «postura» tipica della riflessione filosofica sulla morale, se non della riflessione filosofica tout court ⁸.

L'etica della cura, a partire dalle felici formulazioni originali di Gilligan, muove infatti dall'idea che tanto più siamo morali quanto più riconosciamo i legami e le relazioni che abbiamo con altri, cioè quanto più cogliamo e manteniamo – con attenzione, sollecitudine e sensibilità – la «connessione» con gli altri nella loro particolarità: solo così ne possiamo cogliere i bisogni e pos-

all'etica di M. Canto-Sperber e R. Ogien (*Que sais-je? La philosophie morale*, PUF, Paris, 2006) in cui appunto il distacco è considerato condizione necessaria della riflessione morale, quando per esempio affermano: «È quando la deliberazione presuppone una capacità psicologica di prendere le distanze dalla situazione in cui ci troviamo e di adottare uno sguardo critico sui bisogni e i desideri più immediati degli altri, che la domanda che ci peniamo diviene morale». Cfr. S. Laugier, *L'etica di Amy* cit., p. 333.

⁸ A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina, 2013. Si noti che anche lei fa menzione del lavoro di Gilligan in questo testo.

siamo dare a quei bisogni, ma anche ai singoli stessi, visibilità e risposte. Del resto, come vedremo, mantenere la connessione con gli altri, cioè riconoscere e sostenere legami e relazioni, è anche un modo per mantenere la connessione con noi stessi (giacché non solo i nostri bisogni, ma anche la stessa idea di noi stessi, emergono nelle relazioni) e per mantenere la connessione con la nostra esperienza, che si regge e si staglia su un tessuto connettivo condiviso.

Quanto appena detto dovrebbe essere sufficiente a suggerire che l'etica della cura oppone non solo la «connessione» al «distacco», ma propone anche una diversa visione delle relazioni tra gli individui, che non sono solo considerate come ciò che un individuo sceglie o può scegliere, ma piuttosto come quelle in cui un individuo si trova immerso o anche quelle che lo costituiscono. Le relazioni sono, o possono essere, cioè, rilevanti per dare forma alla persona che ciascuno è, alle sue capacità e possibilità o al suo benessere, in una parola al suo senso di sé, che nessuno crea da solo. In questo senso si può contrapporre, molto genericamente, una «visione relazionale della soggettività» a una «individualista».

Inoltre, come si diceva, l'etica della cura fa perno sull'attenzione alla singolarità, particolarità e diversità dei soggetti, delle relazioni e delle situazioni, piuttosto che sulla ricerca di generalità e astrattezza, in questo senso oppone «concretezza» a «astrattezza».

A questo proposito si può far presente – ma lo vedremo meglio nelle pagine che seguono – che Gilligan dà forma alla sua riflessione sulla cura a partire dal tentativo di caratterizzare lo sviluppo morale delle bambine contrapponendolo a quello dei bambini, e che quanto Gilligan desume da questo confronto è appunto che le bambine prima, e le giovani donne poi, sembrano caratterizzate da una maggiore consapevolezza del ruolo che le relazioni hanno nella vita umana e dalla fiducia nella capacità umana di ripararle, di modo che gli individui concreti che ne fanno parte possano fiorire (anche se su questo nesso tra la cura e il genere femminile Gilligan tornerà successivamente in modo critico). La loro maggiore sensibilità a questo tipo di dinamiche porterebbe dunque le bambine e le giovani donne a riconoscere

valore morale all'attenzione e alla sollecitudine verso gli altri con cui si è in relazione, nella loro «concretezza» e particolarità, come forme di responsabilità; ma anche a riconoscere la dimensione «relazionale» della pratica, e non solo della genesi, di questa responsabilità. È per dare conto di queste osservazioni che Gilligan propone una diversa visione della morale, che contrappone a quella basata su distacco, impersonalità, imparzialità e universalità, su norme astratte e guadagnate con la ragione che colmano lo iato tra noi e gli altri, intesi come individui irrelati ma seriali: le ragazze infatti non sembrano cogliere questo iato, cogliendo piuttosto la dimensione di responsabilità che le relazioni medesime pongono, come anche la necessità di rispondere a questa responsabilità lavorando sul tessuto stesso delle relazioni.

Venendo, infine, all'opposizione tra «sovranità» e «vulnerabilità» si può dire che in questo tipo di riflessione l'umanità è vista come fragile, bisognosa e interdipendente e dunque vulnerabile. Gli esseri umani, in questa visione, dipendono sempre (e non solo nell'infanzia, nella vecchiaia o in momenti di particolare fragilità, come nella malattia), da altri particolari e da un generale tessuto connettivo relazionale, in molti sensi: da un punto di vista fisico cresciamo solo se accuditi e in diversi momenti della nostra vita abbiamo bisogno che altri si prendano cura di noi e, per esempio, della nostra salute; su un piano affettivo e sociale, siamo bisognosi di affetto e di riconoscimento, e porosi alle emozioni e ai giudizi degli altri; da un punto di vista più ampio, diamo forma alla nostra esistenza, diamo conto di noi e viviamo all'interno di sfondi materiali e simbolici che agiscono su di noi⁹. Caratteristica precipua di questo tipo di riflessione non è, del resto, solo assumere questa descrizione degli umani come vulnerabili, ma anche pensare che questa assunzione debba dare luogo a una moralità che non veda nell'altro un nemico che minaccia la nostra vulnerabilità, quanto piuttosto ad una che vede l'altro come un simile, proprio a motivo della comune vulnerabilità¹⁰. L'etica

⁹ Per un interessante riflessione a più voci questi diversi aspetti, si veda: C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Vulnerability. New essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2014.

¹⁰ Per una riflessione interessante in questo senso si veda O. Guaraldo,

della cura si configura dunque come un'etica che non pone la sovranità su di sé, né come dato di partenza, né come finzione utile, e tantomeno come obiettivo da raggiungere e difendere attraverso norme. Ciò che si propone è, invece, di considerare che in quanto interconnessi, interdipendenti e quindi dipendenti, siamo vulnerabili, ma che – d'altra parte – è proprio grazie a questa stessa interdipendenza che possiamo divenire capaci di fare fronte alla vulnerabilità, nostra e altrui, e motivati a farlo: è grazie a questa che siamo quindi capaci di morale.

Se, infatti, siamo tutti legati in relazioni particolari e in tessuti relazionali ampi, la nostra stessa sopravvivenza e fioritura è legata a quella degli altri, la nostra sofferenza, le nostre emozioni, le nostre parole e quelle degli altri sono legate: ne va di noi negli altri e degli altri in noi. Questa visione apre dunque, certo, alla vulnerabilità intesa come rischio e quindi alla necessità di morale, ma anche alla moralità nella forma della cura per gli altri, della sollecitudine, dell'attenzione e responsabilità verso la loro vulnerabilità o, più precisamente, come qui si sosterrà, nella forma della cura dei rapporti e delle connessioni perché noi stessi e gli altri si possa fiorire.

L'apertura alle relazioni, la nostra stessa costituzione relazionale, ci rende dunque vulnerabili e bisognosi di cura e attenzione, in quelle stesse relazioni. Ma è da questo stesso bisogno, dall'apertura alle relazioni, che può venire la risposta responsabile ai bisogni degli altri: è dal nostro stesso essere aperti e connessi agli altri – porosi – che emerge la possibilità stessa di sentire la responsabilità e rispondervi, mostrando attenzione, cura e sollecitudine per le dinamiche relazionali, per l'altro, nella sua concretezza, a partire da noi, nella nostra. «La vita è fatta di rapporti e della cura che vi mettiamo», dice Gilligan¹¹, e perché essa sia preservata, ovvero perché noi e gli altri si abbia (direbbe Judith Butler) una «buona vita»¹² ce ne dobbiamo prendere cura, prestando attenzione a ciò che è importante in quelle relazioni, nella loro specificità, tenendo presente le dinamiche con-

Comunità e vulnerabilità, Edizioni ETS, Pisa, 2012.

¹¹ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 131.

¹² J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma, 2013.

crete, la loro «verità»¹³.

È importante, per il lavoro che qui si intende svolgere, offrire un'ultima considerazione. La concezione della vulnerabilità richiamata, si articola – come dicevamo – su diversi piani: coinvolge la sopravvivenza e l'integrità fisica, il riconoscimento del senso di sé e della propria indipendenza, ma anche la stessa fioritura e il soddisfacimento di bisogni di natura diversa; ed è a seconda dell'attenzione che viene rivolta a questi diversi piani che prendono forma diverse interpretazioni del paradigma della cura, e anche quella che verrà qui proposta. Preliminarmente, mi interessa sottolineare che questa tematizzazione della vulnerabilità può rimandare anche al tema della fragilità del tessuto stesso della nostra esperienza di noi e degli altri, dell'opacità nel dare conto di noi e dei nostri bisogni e delle difficoltà che si possono incontrare nell'essere visti o ascoltati, dati gli sfondi materiali, sociali e simbolici su cui il nostro senso di noi, le nostre esperienze e le relazioni che abitiamo e che ci abitano, si strutturano, e quindi implica l'attenzione alla declinazione delle molte dimensioni (materiali e linguistiche, psicologiche e simboliche) che danno forma alla nostra stessa vita, e a quella degli altri, di cui ci dobbiamo prendere cura per farla sviluppare. Ritengo, infatti, che questo tipo di considerazioni siano oggi ineludibili e che dunque le dobbiamo tenere presenti nel dare forma a una riflessione etica adeguata. Proprio in questo senso intendo proporre una rilettura dell'etica della cura.

In linea generale, data questa succinta descrizione, credo che possa risultare evidente come, nel teorizzare l'etica della cura, si muti e si ampli il nostro riferimento a ciò che consideriamo esperienza morale, al tipo di esperienze che caratterizziamo come moralmente salienti, come anche al linguaggio che le descrive: muta infatti il tipo di pratiche, posture, azioni, disposizioni, esperienze, come anche il tipo di riflessioni, argomentazioni, ragioni o sentimenti che consideriamo importanti per dare conto e affrontare quanto percepiamo come oggetto di esperienza, scrupolo o attenzione morale. In una parola, si cambia la rappresen-

¹³ C. Gilligan *Con voce di donna* cit., pp. 90 e 131.

tazione della forma o delle forme di vita morale. Infine, nel ripensare l'etica in questo modo, trasformandone la rappresentazione, si può trasformare anche la pratica e l'esperienza stessa della morale.

Seguendo questo tipo di riflessione, si può dunque provare a ridisegnare il campo della morale, che non dovrebbe più essere pensato come chiuso su un numero di questioni astratte (ad esempio: come rispettare la dignità umana? come essere giusti?) o sull'obbedienza a regole assolute e astratte (ad esempio: non uccidere, non rubare ecc.). Esso viene piuttosto a coincidere con il tessuto stesso della nostra vita, nella sua concretezza e particolarità, con gesti, azioni e interazioni minime, oltre che con grandi dilemmi; anche con problemi mai considerati prima come moralmente salienti nelle relazioni con gli altri. Diventa rilevante la nostra disposizione a prestare attenzione a ciò che nutre e fa fiorire la vita in un senso molto lato, finanche alle parole che usiamo (perfino il modo in cui scherziamo usando termini che possono ferire altri) o le forme di vita che agiamo o che ci rappresentiamo come possibili. Si riconosce dunque l'importanza di un numero più vasto di esperienze, cambiando al contempo il vocabolario e la grammatica della moralità.

Data questa descrizione generale del paradigma della cura, è bene soffermarsi altresì sul fatto che molti sono i modi di articolarlo: modi che variano proprio a seconda di come vengono interpretate la vulnerabilità, le relazioni e la stessa cura e che aprono a scenari riflessivi (e pratici) anche molto diversi tra loro.

Sempre allo scopo di introdurre elementi rilevanti per l'analisi che verrà sviluppata in questo volume, si può far presente che è possibile distinguere tra un'elaborazione dell'etica della cura che muove dalla considerazione della vulnerabilità umana come vista soprattutto in relazione al piano materiale, fisico e psicologico, e un'interpretazione che invece considera la vulnerabilità in relazione allo sfondo più ampio, che investe anche le dimensioni sociali e simboliche, che abbiamo indicato.

Nel primo caso la cura per gli altri (o per sé) prende la forma dell'attenzione a bisogni particolari degli individui, nella concretezza delle situazioni e delle relazioni, assumendo che que-

sti bisogni siano facilmente esprimibili e riconoscibili; assumendo, in buona sostanza, che si tratti di bisogni umani primari fisici o psicologici. Non è un caso che in questo tipo di teorizzazione della cura si prendano spesso a modello le cure materne e ci si richiami all'esperienza universale dell'essere stati fatto oggetto di cure da piccoli.

Nella seconda articolazione, che è quella che io trovo più interessante, e che vorrei contribuire a sviluppare, vulnerabilità e cura assumono invece un senso più ricco. La vulnerabilità non viene caratterizzata solo nei termini di una serie di bisogni fisici o psicologici, come fossero dati, rimandando a una dimensione relazionale o di interdipendenza dell'umanità sul mero piano biologico o psicologico, inteso come relativamente semplice da ricostruire, ma piuttosto si caratterizza a partire dall'idea che lo stesso riconoscere i nostri bisogni (anche quelli fisici o psicologici), la nostra esperienza, il nostro avere una voce, e dunque anche il nostro senso di noi, dipende da qualcosa di esterno a noi: dal tessuto connettivo delle relazioni interpersonali in cui ci troviamo a vivere, ma anche dagli sfondi, materiali, sociali e simbolici su cui queste relazioni si stagliano e da cui prendono senso, oltretutto da cui queste relazioni, come anche quella di noi con noi stessi, sono attraversate. Si considera dunque la vulnerabilità in un senso molto più ampio che tiene conto del fatto che la nostra stessa esperienza si fa entro assi discorsivi e di potere, sfondi materiali e simbolici, che possono essere felici (e quindi farci fiorire) oppure infelici (oppressivi e violenti). Una concezione di vulnerabilità, quest'ultima, che rimanda anche a una dimensione di opacità, cioè alla difficoltà nel pensare di avere un accesso semplice o diretto all'esistenza stessa degli altri o ai loro bisogni, come anche ai nostri a dire il vero, legati come siamo alla coerenza di quegli stessi sfondi nel nostro accesso all'altro o a noi stessi; ma che, d'altra parte, ci permette di individuare proprio nella possibilità della fioritura e dell'espressione di ciascuno nella sua differenza, particolarità e unicità (direbbe Foucault nel «non essere governati così») ¹⁴, uno dei bisogni fondamentali di ciascuno.

¹⁴ Si veda: M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997.

Se la vulnerabilità viene intesa in questo secondo, e più interessante, senso, allora la cura, l'attenzione e la sollecitudine non dovrebbero più implicare una, presunta semplice, presa in carico dei bisogni degli altri, ma dovrebbero avere come fine la possibilità stessa di esprimersi degli altri, e di noi stessi, il loro e nostro avere una voce, e implicare quindi anche la consapevolezza e la trasformazione di quegli sfondi ampi, affinché essi risultino più accoglienti per tutti, nella diversità di ciascuno, e soprattutto per chi non è ancora visto o rappresentato, per chi «resiste all'assimilazione», direbbe Butler¹⁵, con tutte le difficoltà del caso. Trasformazione che può avvenire, come qui si ipotizzerà, anche attraverso l'attenzione al nostro stesso contributo a quegli sfondi, ad esempio ai nostri gesti e alle nostre parole, poiché questi sfondi sono tessuti di gesti, parole e pratiche di vita ripetuti e si possono trasformare anche trasformando noi stessi.

In questo senso il prendersi cura assume un significato diverso: la cura, in questo senso più radicale, richiede infatti una trasformazione di sé e della società, dei nostri panorami mentali, individuali e collettivi, come anche il nostro contributo a forme di riorganizzazione materiale, politica e sociale, affinché tutti possano far ascoltare la propria voce ed esprimere le proprie esigenze, ma anche connettersi e relazionarsi a – o sentirsi connessi e in relazione con – gli altri. Questo elemento di trasformazione e auto-trasformazione come si vedrà sarà centrale nella riflessione che verrà qui proposta. Ovviamente, sia detto per inciso, non si sta qui assumendo che si debba per forza vivere una vita di relazione – anche la solitudine è una postura relazionale – quanto piuttosto che si debba essere consapevoli delle relazioni che sostengono la nostra vita e permettono la nostra espressione, come anche il nostro ruolo nell'esprimersi e nel fiorire degli altri.

La differenza tra queste due articolazioni e la complessità delle loro relative implicazioni è molto grande, e la ricchezza della seconda dovrebbe emergere anche dalle poche parole spese. È appunto a distinguere più chiaramente queste interpretazioni e a sviluppare la seconda che è volto questo volume. Come vedremo infatti, mentre la prima interpretazione è più diffusa, la seconda è

¹⁵ Cfr. J. Butler, *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi, 2006, p. 28.

minoritaria e può essere utilmente ulteriormente sviluppata. In particolare il tentativo che qui si percorrerà sarà quello di articolare proprio la tensione interna tra l'istanza del prendersi cura degli altri o delle relazioni che viene posta dall'etica della cura, soprattutto nella sua declinazione più diffusa, e le consapevolezze guadagnate praticamente e teoricamente, almeno nella seconda parte del Novecento, che mettono in dubbio l'idea che sia possibile avere un accesso diretto, non mediato o – si potrebbe dire – «autentico» agli altri e ai loro bisogni. Si tratterà dunque di offrire una reinterpretazione dell'etica della cura che possa tenere conto di questa tensione e svilupparla in modo positivo.

Vediamo più nello specifico come si intende articolare questo lavoro.

Come si diceva il paradigma proposto da Gilligan ha avuto una larga ricezione in campo filosofico, sia all'interno di quell'ormai ampio campo di riflessione che possiamo definire come il pensiero femminista e post-femminista, sia nella riflessione etica contemporanea *tout court* (più neutra, per così dire), dove – come ho già ricordato – è stato fatto oggetto di riflessione da parte di molti autori e autrici critici di impostazioni universaliste, basate sul richiamo a principi generali e astratti.

Più in particolare, alcune autrici si sono dedicate a sviluppare questo particolare approccio pensandolo come un paradigma morale specifico (penso ad esempio a Virginia Held e a Joan Tronto), mentre altre ed altri hanno sottolineato la consonanza e la possibile interlocuzione fertile con altri paradigmi, per esempio con concezioni sentimentaliste della morale e con le etiche della virtù (penso ai lavori di Annette Baier e di Michael Slote), con concezioni particolariste della morale (Lawrence Blum) o, più di recente, con il perfezionismo morale e le etiche del linguaggio ordinario (penso ad esempio al lavoro di Sandra Laugier).

Nonostante l'ampiezza e lo sviluppo di questa ricezione, quello che qui si vuole sostenere è che vi sia ancora spazio per l'elaborazione ulteriore di un'etica che veda nell'attenzione e nella cura per le relazioni il fulcro della nostra esperienza, pratica e teorizzazione morale, e che sia ancora possibile metterne in luce

alcuni aspetti salienti, proprio ragionando sulle stesse difficoltà e sui limiti che questo tipo di approccio può incontrare. In quel che segue cercherò dunque di offrire questo contributo, provando a dare forma a una reinterpretazione personale dell'etica della cura vista come un modo interessante di ripensare il campo morale e la riflessione filosofica su di esso.

L'intento di questo lavoro non è quindi, principalmente, quello di dar conto di e mettere a confronto diverse linee di sviluppo già note o di argomentare in favore dell'una o dell'altra di queste diverse linee, ancorché esse saranno esaminate. Piuttosto il tentativo sarà quello di cercare di mettere a fuoco alcuni temi cruciali (e relativamente poco trattati) nello sviluppo dell'etica della cura intesa come modello di riflessione morale a sé stante, e in questo modo offrire un contributo a quello stesso dibattito filosofico. In questo senso ho deciso di ripartire dalle considerazioni iniziali offerte da Gilligan e interrogarle e svilupparle mettendole a confronto con alcuni temi proposti di recente in seno al pensiero femminista (mi riferisco così a quello che altre chiamano pensiero post-femminista o pensiero femminista della terza onda). Quest'ultimo verrà qui inteso, infatti, come un riferimento interessante proprio per dar conto del problema dell'opacità e della fragilità non solo delle nostre vite, ma anche della nostra esperienza e delle nozioni con cui la categorizziamo, da cui muove questo lavoro.

Dunque in quel che segue, pur dialogando con alcune delle più note interpretazioni dell'etica della cura, mi soffermerò in modo particolare ad illustrare alcuni guadagni teorici e pratici che ritengo si possano derivare dal pensiero femminista contemporaneo, e a mostrare il loro interesse – ma anche la loro problematicità – per una riflessione sulla morale in generale, e sull'etica della cura in particolare. Mostrerò, altresì, come proprio a partire da alcune considerazioni offerte da Gilligan, non riprese adeguatamente nel dibattito successivo, si possa prendere spunto per riconfigurare l'etica della cura in questo senso.

L'accostamento tra etica della cura e riflessione femminista non è del resto peregrino. La radice femminista del lavoro di Gilligan è nota: di fatto proprio in questi termini è stato letto (e lei stessa lo presenta così) il suo tentativo di riconoscere una voce

morale alle bambine e alle donne, per poi scoprire in quella voce un'interessante voce morale umana; ma, come spiegherò meglio, la matrice femminista del lavoro di Gilligan non deve essere riportata all'idea che la cura sia un'etica femminile (tesi, come vedremo, discussa e discutibile), quanto piuttosto al contesto femminista che ha permesso a Gilligan medesima di porsi la domanda circa il senso delle parole di quelle bambine e donne, e più ancora alla marca femminista del gesto di dare voce a chi non ce l'ha, di riconoscere l'esistenza di voci diverse e plurali, di modi di essere umani diversi e plurali. Lei stessa, del resto, definisce fin dal suo primo volume quest'ultimo come il suo intento primario, e in un testo recente descrive l'etica della cura così intesa proprio come una forma di resistenza «antipatriarcale»¹⁶. Dunque nel tentativo di articolare una reinterpretazione dell'etica della cura come un'etica femminista, nel senso appena detto, dovrò anche dar conto dei diversi modi di intendere il femminismo e indicare quello che io ritengo più valido.

Quanto si cercherà di mostrare nei prossimi capitoli è infatti che si può considerare che la natura femminista dell'etica della cura, benché spesso invocata, non sia priva di ambiguità e che essa possa essere compresa in modi diversi, anche dipendenti dal modo stesso in cui si concepisce l'istanza femminista. Una delle tesi che muove questo testo è, infatti, quella che proprio cercando di chiarire i termini in cui l'etica della cura può essere detta femminista, si possa contribuire al suo stesso sviluppo, contribuendo altresì a un'articolazione dello stesso pensiero femminista.

Nel muovere da questo tipo di questioni sarà infine necessario, ed è quello che interessa qui in modo particolare, offrire una ricostruzione più accurata e interessante in termini filosofici di questo stesso paradigma, cercando ad esempio di chiarire

¹⁶ Cfr. C. Gilligan, *La virtù della resistenza* cit., p. 158 dove afferma: «Per concludere, un'etica femminista della cura è parte integrante della lotta per liberare la democrazia dalla stretta del patriarcato», dove il «patriarcato» è inteso come l'insieme di «attitudini, valori, codici morali e istituzioni che separano gli uomini tra di loro e gli uomini dalle donne». Per una trattazione di questa nozione cfr. *infra* cap. 1. Per il debito con lo sfondo femminista del suo primo lavoro si veda *Letters to Readers* cit., p. ix.

quali tipi di capacità umane vengano messe al centro della riflessione e della pratica morale, qual è il ruolo riconosciuto – ad esempio – alla capacità emotiva umana o ad altre capacità o facoltà (come vedremo l’immaginazione, più che la ragione), ma anche che tipo di ruolo possa avere la consapevolezza stessa delle fragilità del nostro stesso esperire, esprimerci e immaginare. Di fatto è proprio su questi temi (che verranno sviluppati soprattutto nella parte conclusiva del testo) che mi sembra interessante lavorare e su questi cercherò di proporre degli spunti di riflessione originali.

Un interrogativo che può essere utile per chiarire il senso complessivo di questa operazione, ad esempio, è quello che chiede di chiarire se l’etica della cura possa essere intesa come un’etica che mette a tema quelle che (usando qui a scopo puramente esemplificativo e poco tecnico il linguaggio morale della virtù) potremmo definire delle «virtù femminili» più tradizionali, o più nuove «virtù femministe» e, nel caso, provare a definirle.

Rispondere a questo interrogativo costringerà a chiedersi se il portato femminista delle tesi di Gilligan, e di quante l’hanno seguita, sia solo quello di portare a visibilità e riconoscere il valore di tratti dell’umanità che possiamo definire femminili (per esempio la presunta postura femminile dell’inclinazione verso l’altro), dando al contempo visibilità alle donne, e per così dire rendendo loro giustizia; o se ci sia invece un modo «femminista» di prendersi cura degli altri, capace cioè di dar conto anche di tutta una serie di guadagni e difficoltà che il femminismo più recente ha messo a tema circa la necessità di considerare la singolarità, particolarità e differenza di ciascun essere umano, ma anche circa la complessità delle dimensioni, visibili e invisibili, che rendono possibile cogliere e accogliere queste differenze e contribuire alla felicità di ciascuno e delle relazioni umane. Rispondere a questo interrogativo potrebbe portarci dunque a domandarci di fatto cosa intendiamo per «prenderci cura» degli altri.

Per l’appunto ciò che qui si tenterà di fare è cercare di capire cosa significa prendersi cura in modo più dettagliato di quanto è stato fatto in precedenza. Piuttosto che limitarsi – come spesso viene fatto – ad affermare il valore morale dello stesso prendersi cura, in questo volume, proverò a sviluppare una riflessione più

approfondita su questa importante capacità, esperienza o pratica.

Spesso infatti la riflessione sull'etica della cura, appellandosi al fatto che tutti sanno cosa è la cura (ad esempio per esserne stati fatti oggetto da piccoli, o facendo riferimento ancora una volta a pratiche femminili come le cure materne, il nutrire e l'allevare, ecc.), l'ha data in un qualche senso per scontata, considerandola come una capacità, un'esperienza, una pratica o un'attività umana data e nota, e si è limitata piuttosto a mostrare il valore di una sua generalizzazione come pratica morale (concentrando cioè sul valore di questo ampliamento lo sforzo di riflessione). Il compito che qui mi prefiggo è invece quello di sgranare e indagare il prendersi cura e al contempo di mostrarne il valore morale.

Tutto questo dovrebbe rendere chiaro che l'idea di considerare se, e in che termini, l'etica della cura possa essere considerata un'etica femminista (o meglio di considerare i parallelismi e i legami tra l'etica della cura e il pensiero femminista recente) non muove da una richiesta di correttezza genealogica: non muove cioè da una richiesta di coerenza da parte di chi occupandosi di cura si dichiara femminista, come molte e molti fanno e hanno fatto; né muove da una presa di posizione ideologica (che tutti lo debbano essere). Questa idea nasce piuttosto dalla convinzione che il pensiero femminista, nel suo sviluppo, offra elementi di riflessione importanti per chi voglia dare forma oggi ad una riflessione sull'etica, tanto più nel modo in cui la declina la stessa etica della cura, tanto più (ma niente affatto necessariamente) se si dice femminista. Ritengo infatti che l'evoluzione del pensiero femminista offra dei temi più che rilevanti per chi sia interessato alla riflessione e alla pratica morale, in quanto il pensiero femminista, per come lo comprendo, non si limita al pur importante tema della fine dell'oppressione delle donne o della rivendicazione della soggettività per parte femminile, ma porta con sé una più ampia riconsiderazione della condizione umana, della soggettività e della stessa moralità, come anche dei modi stessi del pensiero; una riconsiderazione che è rilevante in una ricomprensione del dominio pratico e teorico della morale. Domandarsi cosa significa prendersi cura, come pratica morale, alla luce di questo tipo di considerazioni femministe può dunque risultare partico-

larmente interessante. Il fulcro di questo volume sta appunto nel valutare quanto l'etica della cura, nella particolare reinterpretazione che tenterò di illustrare, possa accomodare queste consapevolezze, che a loro volta cercherò di illustrare.

In quel che segue dunque, ripartendo dalle tesi di Gilligan, si cercherà di mostrare che cosa implichi considerare l'etica della cura come una forma di discorso generale sull'etica capace di accomodare quelli che possono essere considerati come rilevanti contributi, offerti dal femminismo recente, circa l'umanità, la soggettività, la moralità e la vulnerabilità. Contributi che, come cercherò di mostrare, hanno valore per qualsiasi discorso contemporaneo sull'etica e che, d'altra parte, non è affatto semplice o banale assumere.

Questo, come si è già detto, servirà a tentare un'indagine approfondita sulle forme della cura e sul loro valore morale, un'indagine che mi porterà non solo a mettere a tema alcune tesi femministe, ma anche a sviluppare una riflessione sul ruolo dei sentimenti e dell'immaginazione in morale, e infine a indicare il ruolo che può avere per la morale in generale, e la morale della cura in particolare, una sorta di istanza critica e trasformativa di sé e del contesto in cui si vive (come ho già detto, questa istanza di trasformazione e auto-trasformazione sarà cruciale).

Nella parte conclusiva del volume cercherò infatti di indagare quali tipi di capacità umane possono essere messe al centro della riflessione e della pratica morale della cura, qual è il nesso con la capacità emotiva o con altre facoltà umane, e che tipo di ricostruzione filosofica ne è stata data e se ne può dare. In questo senso mi interesserò alle ricostruzioni di matrice sentimentalista (cioè quelle che radicano la responsabilità di prendersi cura degli altri in una dimensione emotiva umana, più che vederla come il frutto di un imperativo guadagnato con la ragione), per mostrare la loro ricchezza, ma anche per indicare alcuni limiti in cui possono incorrere. Limiti che riguardano la difficoltà che il quadro in cui si muove la riflessione sentimentalista può incontrare a fronte delle consapevolezze che il Novecento ha guadagnato rispetto al tema della differenza e dello stigma – che qui appunto riporrò in termini femministi – e quindi della difficoltà di

vedere l'altro e riconoscere il suo piacere o dolore. Questa difficoltà mi porterà quindi ad interrogarmi, più in particolare, intorno al tipo di lavoro che svolge l'immaginazione (considerata in alcune di quelle riflessioni come istanza fondamentale per il senso morale, insieme alla simpatia) e a ragionare sul ruolo positivo che potrebbe essere svolto da un'ulteriore istanza che proverò qui a caratterizzare nei termini di una consapevolezza dei limiti del proprio immaginare o sentire, di un senso del limite o di un'istanza critica. Un'istanza che non va necessariamente pensata come il frutto di un intervento della ragione o dell'intelletto, ma che può essere invece considerata come il frutto di esperienze concrete, anche nei termini dello straniamento o del sentimento di umiltà che esse generano.

1.

ASCOLTARE VOCI DIVERSE

1.1. IL GESTO DI GILLIGAN

Per iniziare ad articolare i nuclei portanti di questo lavoro offrirò in quel che segue una prima caratterizzazione delle tesi proposte da Carol Gilligan nel suo primo volume. Ritengo infatti che in quel suo lavoro si possa non solo rintracciare la base empirica su cui poi l'intera riflessione sull'etica della cura è stata sviluppata, ma anche che esso offra alcuni spunti specifici, che non sono stati adeguatamente sviluppati nelle elaborazioni successive (da parte di altre autrici e autori), e che sono invece importanti per comprendere la rilevanza e l'interesse di questo modo di pensare la morale. Nello stesso tempo intendo mostrare come proprio alcuni di questi spunti, e soprattutto i modi e le caratteristiche del gesto stesso di Gilligan di porli a tema, possano essere letti in una cornice femminista, contestualizzandoli in una prima ricostruzione del tutto personale di questo pensiero. Questo mi permetterà di iniziare a mettere a fuoco in modo più chiaro i nuclei attorno a cui lavorerò nei capitoli successivi.

È nel 1982 che Gilligan pubblica *Con voce di donna*¹, il volume che riporta i risultati delle sue ricerche di psicologia empirica,

¹ Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna* cit. Ovviamente si sta qui facendo riferimento all'anno della pubblicazione originale cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

dedicate allo sviluppo morale degli adolescenti di entrambi i sessi e poi, in modo più specifico, a quello delle bambine e delle giovani donne. Ed è in questo volume che Gilligan propone per la prima volta la tesi dell'esistenza di una seconda voce in morale, diversa rispetto a quella più comunemente individuata (cioè quella che fa perno sull'appello a norme e principi universali e imparziali), «scoprendola»² nelle risposte date dalle bambine ai test che venivano loro sottoposti, e quindi connotandola – almeno inizialmente – come una voce femminile³.

Come afferma ella stessa all'inizio del volume, è stato dopo essere stata «per dieci anni ad ascoltare quello che la gente aveva da dire sulla moralità e su di sé» che Gilligan ha cominciato a distinguere «due diversi modi di parlare dei problemi morali, di descrivere il rapporto tra sé e l'altro»⁴, ed è stato proprio nel cercare di dar conto della voce delle ragazze e delle giovani donne, o meglio, nel cercare di risolvere quello che lei considerava il «rompicapo» della moralità femminile, che è arrivata a proporre la nozione di cura, anzi di «cura responsabile», come nozione cruciale per una diversa concezione della morale.

Il suo lavoro si era infatti inizialmente sviluppato sulla linea delle ricerche ideate da Lawrence Kohlberg riguardo allo sviluppo morale degli adolescenti (ricerche di psicologia empirica di

² C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 9.

³ È bene chiarire, in via preliminare, il tipo di rapporto che intendo instaurare con il lavoro di Gilligan. Come si è detto, la ricerca di Gilligan si pone, almeno inizialmente, come una ricerca di psicologia di matrice empirica e questo tratto disciplinare viene mantenuto anche nei lavori successivi, pur essendo questi di più ampio respiro. Nonostante questa matrice empirica e descrittiva, si può dire che l'intera produzione di Gilligan, già a partire dal suo primo volume, apra tuttavia a una riflessione che trascende i suoi interessi peculiari e le sue competenze disciplinari e che risulta molto interessante per una riflessione filosofica sulla morale, come dimostra anche l'ampia letteratura che vi ha fatto seguito. Ella del resto offre, in testi più recenti, riflessioni meno segnate da questo tratto disciplinare. Sia le prime considerazioni, che le più recenti, possono dunque essere messe al centro di una riflessione filosofica sulla morale. Quello che mi propongo di fare in questo lavoro non è dunque un'esegesi del lavoro di Gilligan nel suo specifico disciplinare, ma piuttosto il tentativo di un'elaborazione personale a partire dagli spunti più genuinamente filosofici che esso offre.

⁴ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 9.

matrice Piagetiana e dunque tese a cogliere i diversi stadi dello sviluppo cognitivo degli adolescenti, in questo caso rispetto al pensiero morale)⁵, ma ha presto preso una piega diversa, cioè quella di interrogarsi intorno alla difformità dello sviluppo morale delle bambine.

Nelle ricerche standard, infatti, le ragazze non raggiungevano o raggiungevano con difficoltà l'ultimo stadio della scala prevista, quello che secondo Kohlberg denotava la «maturità morale», caratterizzata dalla capacità di giustificare le proprie scelte o i propri giudizi sulla base di un sistema di principi astratti e di valori universali. Questa difformità per parte femminile veniva riscontrata e assunta in modo non problematico negli studi di Kohlberg e colleghi e veniva letta da questi semplicemente nei termini di una carenza o minore capacità morale femminile. Di fatto si trattava di un verdetto che – come Gilligan non manca di mostrare – era in linea con una lunga tradizione di rappresentazione delle donne, del loro ruolo e sviluppo, interna alla stessa riflessione psicologica (e psicanalitica)⁶; un verdetto che – potremmo aggiungere – non è certo sorprendente se si guarda alla storia della filosofia occidentale o della cultura occidentale⁷.

⁵ Le ricerche di Kohlberg erano basate su una scala, chiaramente indebitata con un'impostazione kantiana, che misurava lo sviluppo morale di bambini e adolescenti su sei stadi, caratterizzati sulla base delle concettualizzazioni offerte dai soggetti di ricerca nel rendere conto dei loro giudizi morali (sollecitati attraverso test), che andavano da una forma iniziale di egoismo, attraverso l'adesione eteronoma a regole convenzionali, fino allo stadio finale, di pensiero «post-convenzionale», caratterizzato dalla capacità autonoma di formulare giudizi universali e imparziali. Queste ricerche ispirate alle tesi di Jean Piaget hanno accompagnato l'intera vita di questo studioso: a partire da L. Kohlberg, *The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16*, Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1958, fino a L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, Harper and Row, S. Francisco, 1981. Per la collaborazione tra i due autori si veda: L. Kohlberg, C. Gilligan, *The Adolescent as a Philosopher: The Discovery of the Self in Post-conventional World*, «Dedalus», 100, 1971, pp. 1051-1086.

⁶ Gilligan dà conto di questa analisi nel primo capitolo del volume.

⁷ Considerazioni circa la visione delle donne come «esseri difettosi, mancanti e pericolosi» nella storia della filosofia occidentale si trovano, sempre in riferimento all'etica della cura, in V. Held, *The Ethics of Care* cit., p. 59. Per

Come Gilligan afferma nel suo volume più recente, *La virtù della resistenza*, dando conto dei primi passi del suo lavoro, in quella tradizione infatti:

si riteneva che l'investimento della donne nelle relazioni andasse a discapito di un chiaro senso di sé e si diceva che la sensibilità emotiva delle donne compromettesse la loro capacità di pensare razionalmente e di giudicare obiettivamente.⁸

Ella, invece, si sofferma proprio ad interrogare o ascoltare la differenza rappresentata dalle donne.

Resistendo (per usare il termine che ha scelto nel volume più recente) all'idea che le bambine prima – e le donne poi – fossero carenti nel loro sviluppo morale, Gilligan si domanda infatti se la voce delle bambine, e delle giovani donne, oscurata e silenziata da questo giudizio e di fatto non ascoltata (e non indagata a sufficienza negli studi e nelle interviste), più che essere considerata una voce deficitaria, che mostrava cioè la difficoltà femminile di svilupparsi in quello che era considerato come l'unico modello di sviluppo morale (quello di matrice universalista e imparzialista implicito in quelle ricerche, in cui i maschi sembravano eccellere), non andasse invece considerata come una voce diversa: una voce con dei contenuti e delle forme proprie. Proprio guardando a quei contenuti e a quelle forme, sostiene Gilligan, non solo si poteva dar conto della moralità e della soggettività femminile, ma si poteva anche – come afferma sin dall'inizio del suo lavoro – dare conto in modo diverso (o più completo) della condizione umana e della moralità stessa.

Come ella afferma, infatti, quella voce poteva offrire delle «verità sulla vita» o su «ciò che ha valore nella vita» al pari (almeno inizialmente) della voce diversa, «né migliore né peggiore»⁹, dei bambini e degli uomini, come quando scrive:

un'analisi più ampia rimando a G. Lloyd, *The Man of Reason. 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984 e a F. Collin, E. Pisier, E. Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida*, Plon, Paris, 2000.

⁸ C. Gilligan, *La virtù della resistenza* cit., p. 37.

⁹ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 22.

La disparità tra l'esperienza femminile e la rappresentazione dello sviluppo umano, messa in evidenza in tutta la letteratura psicologica, è stata generalmente interpretata come il segno di una carenza nello sviluppo della donna. Ma non potrebbe darsi, invece, che l'incapacità della donna a rientrare nei modelli esistenti della crescita umana sia indice di una carenza della rappresentazione, di una visione monca della condizione umana, dell'omissione di certe verità sulla vita?¹⁰

Di fatto, l'ipotesi centrale del lavoro di Gilligan era che fosse la rappresentazione della moralità e dell'umanità, implicita nella struttura delle ricerche di Kohlberg, ad essere limitata, più che le risposte delle ragazze ai suoi test. Più nello specifico, Gilligan sosteneva che ad essere limitata era proprio la scala su cui Kohlberg aveva misurato lo sviluppo morale degli adolescenti. Una scala, indebitata con una rappresentazione della soggettività umana in termini di «isolamento e separazione», che vedeva la moralità nei termini del ricorso a norme astratte e impersonali capaci di porre in relazione entità considerate come sovrane e separate. Regole e norme ottenute attraverso l'astrazione dalla propria particolarità e da quella degli altri, e dal distacco dalle proprie inclinazioni, ottenute quindi adottando un punto di vista impersonale che permetteva di chiudere la rappresentazione di ogni situazione di rilevanza morale in una relazione tra «altri generalizzati»¹¹ da mettere in un ordine specifico (capacità quest'ultima che definiva per altro lo stesso statuto di agente morale e essere umano completo).

Con un gesto di resistenza dunque, Gilligan decide di interrogarsi invece sul motivo per il quale alle adolescenti, e poi alle donne, risultava difficile rendere conto della loro esperienza e del loro pensiero morale in quella cornice. La tesi portante del suo lavoro sta infatti nel ritenere che quelli che venivano considerati come fattori limitanti della capacità morale femminile, per

¹⁰ Ivi, pp. 9-10.

¹¹ Gilligan fa esplicito riferimento alla formulazione di George Herbert Mead «l'altro generalizzato», una formulazione ripresa in questo senso critico da molte dopo di lei ad esempio da Seyla Benhabib, in *The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory* cit.

esempio «l'attenzione e la sensibilità per i bisogni degli altri» o la mancanza di «individuazione» o di «separazione» dagli altri¹², tratti che lei stessa rintracciava nelle sue interviste, dovessero invece essere considerati in termini positivi, e questo non solo e non tanto per dare conto e valore della soggettività e capacità morale femminile, ma per offrire una diversa e migliore visione delle relazioni umane e della moralità per tutti.

Come abbiamo già ricordato si tratta, infatti, secondo Gilligan di guadagnare una diversa e più completa «visione della condizione umana» e certe «verità sulla vita».

È forse il caso di sottolineare già da subito – ma vi torneremo – che quello che Gilligan scopre ascoltando le voci delle bambine non riguarda dunque – nella sua comprensione – solo le bambine, non riguarda cioè necessariamente ciò che le bambine sono, ma piuttosto riguarda l'umano e come lo pensiamo. Ciò che si guadagna ascoltando quelle voci è un modo diverso di descrivere l'umanità e rapportarsi ad essa: un modo che si rintraccia solo «empiricamente» nelle voci delle bambine. Quanto infatti alla sessuazione specifica di questo modo diverso di descrivere l'umano e la morale, Gilligan afferma chiaramente, già in *Con voce di donna*, che la voce che descrive «non si caratterizza per il sesso, bensì per il tema», e più recentemente ha sostenuto che è solo nel patriarcato che la cura è femminile e, anche, che è proprio generalizzando la cura che si resiste alla disumanizzazione patriarcale e si resta umani¹³. Ciò detto è pur vero che, almeno nel primo volume, ella sembra mettere in una qualche relazione questo diverso sviluppo femminile con un diverso senso di sé che le ragazze svilupperebbero per un loro diverso rapporto – di «connessione» e non di «separazione» – con la madre: questa sarebbe l'origine della loro maggiore fiducia nelle relazioni e di una loro specifica «riserva di empatia»¹⁴. Vero è, però, che nei

¹² Ivi, pp. 27.

¹³ Per la prima affermazione si veda C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 10, per la seconda Ead., *La virtù della resistenza* cit., pp. 32 e 158-159. Per esempio a p. 32 scrive: «Quello che era sembrato un'aberrazione o qualcosa da attribuire solo alla ragazze, ora appariva la manifestazione di una resistenza più estesa a perdere il terreno della nostra umanità».

¹⁴ La formulazione «riserva di empatia» (ivi. p. 16) è presa da Nancy

lavori seguenti, soprattutto in *La virtù della resistenza*, ella considera che la fiducia nelle relazioni e l'empatia siano invece una dotazione comune all'umanità intera, e che essa sia testimoniata in modo diverso da ragazze e ragazzi solo per la struttura patriarcale (quindi storico-culturale) che diversamente si impone sui due sessi.

Dunque, tornando al contenuto delle voci delle bambine, le «verità sulla vita» che Gilligan coglie e considera degne di attenzione riguardano in modo principale la rilevanza delle relazioni per ogni vita e per la vita in sé, e aprono a una considerazione della morale che veda i problemi morali e la loro soluzione nei termini della «cura responsabile delle relazioni», cioè di un atteggiamento che nasce dalla sollecitudine e sensibilità di ciascuno e dal riconoscimento dell'interconnessione che lega tutti gli umani (e non solo).

È così dunque che Gilligan viene a caratterizzare quello che poi diverrà il modello della cura in morale, i cui tratti vedremo meglio in seguito. In termini generali, si tratta di un modello che vede emergere la pratica e il giudizio morale dalla connessione, piuttosto che dalla separazione, e che vincola dei soggetti vulnerabili e già interconnessi, e non già dei sé sovrani, separati e indipendenti, ovverosia che indica nel sostegno alle relazioni, e non nella tutela dei confini o dei diritti di sé separati, il fine della morale.

L'ideale della cura si esprime dunque in un attività di relazione, nel vedere e nel rispondere ai bisogni, nel prendersi cura del mondo sostenendo la trama delle connessioni in modo che nessuno sia lasciato da solo.¹⁵

Nel definire l'ideale della cura, Gilligan parla spesso, infatti, della responsabilità che procede dalla rappresentazione «intima» della propria posizione in relazione agli altri e ai loro bisogni (alla loro sopravvivenza e al loro benessere), e a questo proposito

Chodorow, ai cui lavori Gilligan si rifà in queste pagine. Si veda ad soprattutto N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley, 1978.

¹⁵ Ivi, p. 69.

parla in molti passi dei suoi testi di «sensibilità» e «sollecitudine».

Un altro elemento cruciale di questo modello è l'importanza che viene riconosciuta alla particolarità e differenza di ciascuna vita e di ciascun contesto, che diventano fondamentali se la preoccupazione principale del pensiero, dell'esperienza e dell'azione morale deve essere quella di mantenere attive le relazioni che ci legano agli altri e prenderci cura del nostro e dell'altrui benessere, e della nostra e altrui fioritura, dall'interno dello stesso tessuto relazionale in cui ci troviamo.

Da diversi passi del primo volume si evince dunque che l'etica della cura, per come Gilligan la pensa, si caratterizza come un paradigma morale che pone al suo centro la capacità dell'agente di essere attento, sollecito e sensibile ai bisogni degli altri, nella loro concretezza, particolarità e natura relazionale, e che definisce la responsabilità morale (o il carattere responsabile)¹⁶ nei termini dello sviluppo e della pratica di queste capacità.

Tutto questo emerge dall'ascolto delle bambine.

Gilligan infatti ascolta le bambine laddove altri non le hanno ascoltate, non le hanno riconosciute come soggetti capaci di dire una verità (valida per tutti, per di più), ma solo come soggetti incapaci, «bloccati» nel loro sviluppo.

Il gesto di Gilligan, il suo porsi in relazione con le bambine, rompendo gli schemi delle interviste, è di fatto la messa in pratica di ciò che – ascoltando quelle bambine – ella arriva a mettere a tema in forma di teoria: è un gesto di cura, è il gesto etico per definizione in questo nuovo orizzonte.

Su questa notazione vorrei fermarmi, per provare a dar conto in prima battuta di questioni che discuterò meglio in seguito.

Sottolineare che il gesto stesso di Gilligan mostri la cura è, infatti, già un primo modo di dar conto della cura, ma questo non ci esime dal provare ad articolare in modo più preciso che

¹⁶ Benché Gilligan parli più spesso di una «moralità della responsabilità» io credo che un riferimento al «carattere responsabile» non sia fuori luogo. Questo è interessante, come vedremo più avanti, nel caso di una rilettura sentimentalista.

cosa significhi prendersi cura e che cosa significhi mettere la cura al centro della moralità.

Per rendere conto di come si possa articolare un paradigma morale della cura e quali siano le sue ricchezze, ma anche per affrontare possibili punti di sviluppo di questa visione della morale, vorrei soffermarmi però ancora sul gesto di Gilligan non solo per indicare – come ho appena fatto – come esso sia consonante con il tema che ella «scopre» (lo mostri, lo metta in atto), ma anche per provare a caratterizzarlo in un modo diverso: il gesto di Gilligan – lei stessa lo riconosce – è infatti un gesto reso possibile dal femminismo ed è in sé un gesto femminista¹⁷.

Prima di offrire, nel prossimo capitolo, un resoconto più dettagliato delle tesi di Gilligan, mi preme proporre alcune considerazioni su quella che si può considerare come la matrice femminista del suo pensiero, per porre in modo più chiaro il problema attorno a cui vorrei poi sviluppare la mia elaborazione successiva.

1.2. GILLIGAN E IL FEMMINISMO

Il gesto di Gilligan può essere considerato un gesto femminista in quanto, nel suo ascoltare e indagare le parole delle bambine, ella rifiuta la visione stereotipata delle donne, quella che assegna loro – nelle sue parole – un posto specifico e inferiore nel «ciclo della vita umana»¹⁸: una visione chiaramente definibile come «patriarcale». In termini molto generali, infatti, possiamo definire una posizione come femminista quando essa sia critica della tesi che le «donne in quanto donne» siano creature diverse e inferiori rispetto agli «uomini in quanto uomini», tesi che caratterizza appunto il sistema patriarcale¹⁹.

¹⁷ Si vedano soprattutto C. Gilligan, *Letters to readers* cit. e Ead., *La virtù della resistenza* cit.

¹⁸ Si veda il titolo del capitolo 1 di *Con voce di donna*, in originale: *Woman's Place in Man's Life Cycle*.

¹⁹ Come abbiamo già ricordato, Gilligan definisce il patriarcato in questi termini ne *La virtù della resistenza* cit. In particolare, ad es. a p. 36, afferma che

Di fatto però questo nucleo femminista (la critica al patriarcato) può essere ed è stato sviluppato in modi diversi, e quindi può essere interessante cercare di caratterizzare in modo più specifico il gesto di Gilligan alla luce di questi diversi sviluppi.

Caratterizzare il femminismo di Gilligan in relazione a questi diversi modi o posizioni femministe (di cui qui offrirò una prima ricostruzione, ma su cui tornerò più avanti nel volume) serve non solo a mostrare quanto il femminismo abbia a che fare con l'etica della cura e viceversa, ma anche quanto complesso possa essere sviluppare una riflessione sulla cura che sia all'altezza delle stesse consapevolezze femministe, soprattutto quelle sviluppate di recente, e in questo modo indicare la strada di una possibile reinterpretazione e sviluppo della stessa etica della cura.

Il fatto che Gilligan colga le voci delle bambine in modo non stereotipato, con un gesto non scontato che è debitore del contesto femminista, richiama, infatti, la rilevanza degli sfondi che ci permettono o non ci permettono di vedere gli altri in determinati modi. Si tratta del problema della visibilità e invisibilità cui abbiamo già fatto cenno nell'introduzione, un problema che

il patriarcato è «un sistema di vita basato sul genere, in cui essere uomo significa non essere una donna ed essere superiore», un sistema di dominio binario e gerarchico, chiarisce, che in realtà eleva «alcuni uomini al di sopra di altri (distinguendo gli uomini dai ragazzi) e tutti gli uomini al di sopra delle donne» (p. 37). Per una chiarificazione concettuale di questa nozione molto utile è il volume di Carol Pateman, *Il contratto sessuale*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2015, che dedica un intero capitolo alla chiarificazione di questo concetto e così lo definisce: «L'unico concetto che si riferisce specificamente alla soggezione delle donne e che individua la forma del diritto politico che tutti gli uomini esercitano in virtù del fatto di essere uomini» (p. 52). Ma si veda anche la classica formulazione di Adrienne Rich: «un sistema socio-familiare, ideologico, politico in cui gli uomini – con la forza, con la persuasione diretta, o attraverso riti, tradizioni, leggi, linguaggio, abitudini, etichetta, educazione e divisione del lavoro – determinano quale ruolo compete alle donne, in cui la femmina è ovunque sottoposta al maschio» in A. Rich, *Nato di donna*, Garzanti Milano, 2000², p. 104. Infine si veda Missana: «dovendo offrire una formulazione sintetica del termine [femminismo], lo si potrebbe definire, molto in generale, come la contestazione dell'organizzazione sociale patriarcale e dell'ordine culturale e simbolico fondato sulla distinzione gerarchica e sul dominio del maschile sul femminile», cfr. E. Missana, *Introduzione*, in Ead, *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 9.

non può non porsi chi pone l'ascolto o la sensibilità per i bisogni degli altri, ovvero l'attenzione per ciò che fa fiorire le relazioni tra noi e gli altri, al centro della riflessione morale. Ed è proprio questo stesso contenuto che si può considerare come un esito della riflessione femminista di cui è bene tenere conto.

Per articolare questa tesi, cercherò dunque di mostrare come si possa leggere il gesto di Gilligan come femminista facendo riferimento a quelle che qui definirò come diverse strategie o posizioni femministe.

Come dicevo, infatti, l'affermazione che le «donne» sono umane tanto quanto gli «uomini» (affermazione che si può dire caratterizzi generalmente le posizioni femministe, almeno come problema da cui muovere) può essere argomentata in modi diversi²⁰. Qui, procedendo in modo schematico, farò riferimento ad almeno a tre strategie diverse, che distinguerò soprattutto in termini concettuali²¹.

In primo luogo, si può sostenere che le «donne» sono umane tanto quanto gli «uomini» perché le donne sono sostanzial-

²⁰ È il caso di fare presente che sto qui dando per scontata una caratterizzazione relativamente intuitiva dei termini «uomo» e «donna», che è quella propria del contesto patriarcale, e che ovviamente può essere messa, deve essere messa ed è stata messa, in discussione. Come vedremo, infatti, le diverse posizioni femministe implicano anche una diversa concezione di ciò che significa «donna» e «uomo»: se queste siano distinzioni naturali, legate alla biologia o alla fisiologia umana, chiaramente identificabili, o non siano invece dei costrutti culturali; se si tratti di essenze o di posizioni; se queste siano le uniche differenze che è bene fare riguardo a sesso, sessualità e identità sessuale o di genere, o se sia possibile farne altre, o invece farne completamente a meno e via di seguito. Per il momento mi sembra si possa dire che il femminismo come movimento politico e di pensiero parte dall'assunzione che nel mondo vi siano dei soggetti che vengono considerati e si considerano «donne» e che questi soggetti siano e siano stati sistematicamente trattati in modo diverso rispetto ai soggetti «uomo»; che i primi (le «donne») abbiano avuto e abbiano tuttora – in termini molto generali – posizioni e ambiti di esperienza diversi da quelli dei secondi (gli «uomini») e spesso siano stati e siano sottoposti al potere (e alla violenza) di questi ultimi e limitati nella loro libertà di agire ed esprimersi e che questa situazione vada cambiata. In che senso debba andare il cambiamento è di fatto quanto distingue le diverse posizioni cui si farà cenno.

²¹ Per riferimenti più dettagliati rimando al quarto capitolo in cui ritornerò su questi temi, ma si veda anche C. Botti, *Prospettive femministe. Morale, bioetica e vita quotidiana*, Mimesis, Milano, 2014, capp. 1 e 2.

mente uguali agli uomini e non inferiori o manchevoli rispetto ad essi, almeno per quanto riguarda una serie di caratteristiche rilevanti, cioè quelle che sono importanti nel definire l'umano, una per tutte: la ragione. In questo tipo di posizione femminista si sostiene che se le donne sembrano, sempre relativamente a certe caratteristiche, diverse, manchevoli o inferiori è solo perché esse sono state poste socialmente e culturalmente in una posizione seconda, che ha impedito loro di sviluppare le loro caratteristiche umane pienamente: la presunta «inferiorità femminile» è dunque in quest'ottica solo il risultato di secoli di discriminazioni. Ciò che caratterizza questa prima strategia, basata sull'uguaglianza, non è solo la tesi della sistematica oppressione delle donne per parte maschile, ma anche quella della sostanziale uguaglianza, quasi un'indistinguibilità originaria, dell'umanità maschile e quella femminile (fatti salvi dati anatomici considerati non rilevanti): una volta eliminate oppressioni e discriminazioni, uomini e donne saranno dunque indistinguibili (fino a pensare che non abbia più senso parlare di uomini e donne). In questo senso il «femminile» risulta essere una costruzione storico-culturale – invalidante – appoggiata su differenze anatomiche inessenziali (o addirittura esse stesse considerate come frutto di costruzione e modificabili storicamente e culturalmente) e come tale da superare, poiché appunto incarna solo ciò che non è pienamente umano. Questa strategia, che ha sicuramente portato a molti risultati sul piano della trasformazione del contesto culturale e sociale patriarcale, è anche caratterizzata, proprio per quanto detto, dalla svalutazione di una serie di esperienze che caratterizzano, nel patriarcato, le «donne» o il «femminile», se non proprio una svalutazione dell'essere donne e femminili, o – più in generale – di qualsiasi difformità dalla definizione data (patriarcale) di umano e soggetto.

Ora, venendo a Gilligan, se la sua mossa femminista fosse stata di questo tipo, ella avrebbe sostenuto che le bambine e le giovani donne non raggiungevano la maturità morale prevista nello schema di Kohlberg solo perché erano state socializzate in un ambiente oppressivo e discriminatorio: se fossero state educate o avessero avuto le stesse opportunità dei maschi, esse avrebbero dato le stesse risposte. In questo caso Gilligan avrebbe

dunque accettato la scala di Kohlberg come metro corretto dello sviluppo morale umano, e avrebbe anche accettato o preso per buono il verdetto di carenza morale femminile, ma avrebbe negato che questa carenza si configurasse come un destino inevitabile o naturale per le ragazze. Avrebbe cioè spiegato lo sviluppo di bambine e giovani donne, riconoscendolo come deficitario, sulla base di cause sociali e culturali e avrebbe indicato in quelle cause l'ostacolo da rimuovere per la piena fioritura umana femminile, identica appunto a quella maschile e caratterizzata, per esempio per quel che riguarda la moralità, nei termini della capacità di giudicare razionalmente sulla base di norme astratte e impersonali.

Ma non è questo quel che Gilligan fa o sostiene.

Al contrario, con un gesto femminista più radicale, Gilligan si domanda se non sia il metro su cui sono misurate, piuttosto che le stesse risposte delle bambine, ad essere limitato, se cioè la scala di Kohlberg – o la visione dell'umanità e della moralità che essa presuppone – non manchi di cogliere qualcosa che caratterizza l'umano o la morale, qualcosa che è testimoniato nelle parole delle bambine (e che come tale può essere anche – ma non necessariamente – pensato nei termini di un'esperienza o di un modo di esprimersi femminili), ma che di fatto arricchisce la nostra visione dell'umano più in generale²². Ella dunque riconosce una differenza positiva che coglie nello sviluppo morale femminile (sia esso naturale o costruito), una ricchezza che va ricompresa nella nostra idea di umanità e di moralità: come già detto ella infatti riscontra in ciò che le bambine dicono, non un parlare confuso e deficitario, ma un parlare che prende senso sullo sfondo di una diversa visione del sé e dei rapporti tra sé e gli altri; cioè un parlare che veicola una diversa visione dell'umanità e della moralità. Una visione appunto oscurata dal patriarcato. In questo senso il suo gesto può essere definito di un tipo di fem-

²² Si veda ad esempio quando afferma nella conclusione del primo capitolo di *Con voce di donna*: «Solo se gli psicologi diversificheranno la loro attenzione e incominceranno a vivere con le donne come hanno fatto con gli uomini, la loro visione sarà capace di abbracciare l'esperienza di entrambi i sessi e le loro teorie diventeranno di conseguenza più feconde.» (p. 31).

minismo diverso e più radicale rispetto a quello appena illustrato.

Mi sto qui riferendo a quella che potremmo considerare come una seconda e differente strategia o posizione femminista. Sempre in termini molto schematici si può dire infatti che un diverso modo di contestare gli assunti patriarcali sia quello di considerare non già che uomini e donne siano uguali, quanto piuttosto che le donne siano diverse dagli uomini, ma non inferiori ad essi, e che la differenza che esse rappresentano abbia valore e sia degna di indagine. Ampia e variegata è stata la riflessione in questo senso, anche volta a ripensare che cosa intendiamo con femminile. Per quello che qui interessa è bene considerare che mettere a valore la differenza femminile, o il differire del femminile, o ancora per esempio nelle parole di Carla Lonzi il «duplicare la coscienza sul mondo»²³, non solo permette alla soggettività femminile di esprimersi (o di darsi) senza doversi omologare a un modello preteso universale ma in realtà costruito solo da una parte dell'umanità (quella maschile, appunto, o parte di essa), ma permette anche – e soprattutto – una riconsiderazione più ampia dell'umano o di ciò che ha valore per gli umani: permette cioè di riconoscere il valore non solo della differenza femminile (che sia quella definita nel patriarcato o una sua ridecrizione), ma anche in generale delle differenze, ovvero della particolarità e unicità di ciascuno, arricchendo quindi la vita di tutti, proprio per il valore della critica alla neutralità e pretesa universalità del soggetto umano (per come è stato costruito nel patriarcato) che porta con sé.

Sto indicando qui, in termini molto sommarî, un preciso passaggio dell'evoluzione del pensiero e della pratica femminista, quello in cui invece di rivendicare la rimozione di ostacoli di ordine socio-economico per fare in modo che le donne «diventino uguali agli uomini», si passa a rivendicare la comune umanità di uomini e donne nella loro differenza (mi riferisco, in particolare, a quello che è definito spesso come femminismo radicale, o in Italia e Francia, pensiero della differenza sessuale). Questo tipo di femminismo sposta l'attenzione dal piano sociale al piano

²³ C. Lonzi, *Vai pure*, Scritti di Rivolta femminile, Milano, 1980, p. 13.

simbolico, e rivendica non solo un pensiero diverso delle donne su di sé o sulla ricchezza del femminile, ma anche un pensiero diverso delle donne (e degli uomini) sull'umanità, per fare in modo che donne e uomini possano fiorire. Gilligan, in *La virtù della resistenza*, rappresenta questa diversa rivendicazione con lo scarto che c'è tra l'essere ammesse in una casa, in cui finalmente si può entrare in tutte le stanze, ma progettata da altri (la prima strategia vista), e il riprogettare o il contribuire a riprogettare la casa²⁴.

Si tratta dunque di un pensiero che vede nell'affermazione della differente composizione dell'umanità la mossa necessaria non solo per riconoscere piena soggettività e libertà alle donne, ma anche e soprattutto per riconoscere soggettività e libertà all'intera umanità. La pretesa di questo tipo di pensiero è, infatti, che ponendo la differenza femminile, oltre a permettere alle donne di parlare in prima persona, si guadagni, più in generale, un modo diverso di pensare alle differenze (non gerarchico o monologico), aprendo al riconoscimento dell'umanità nella sua particolarità; in secondo luogo, ponendo l'attenzione sull'esperienza femminile – riguadagnata o ampiamente ridescritta – si getta luce su aspetti non visti dell'esperienza umana, che contribuiscono alla comprensione stessa degli umani. Se la differenza tra i sessi sia essenziale o un accidente storico, se essa vada intesa come la definisce il patriarcato o riformulata, sono temi ampiamente dibattuti, su cui terneremo. Per il momento quel che qui conta è presentare la diversa strategia che si propone e i risultati più generali cui perviene, e soprattutto indicare che il tipo di pensiero o di pratica femminista che, a mio modo di vedere, può essere riconosciuto dietro al gesto di Gilligan, sembra appartenere a questo secondo tipo di strategie femministe. Ella infatti indica una differenza femminile, nei termini di uno sviluppo peculiare del senso di sé e della moralità, e il valore che questo può avere non solo per le donne, ma per tutti.

Ai fini del mio argomentare è utile, però, considerare che questo secondo tipo di strategia, nonostante i suoi esiti positivi – anzi dirompenti – e la sua importanza, è stata fatta a sua volta og-

²⁴ Cfr. C. Gilligan, *La virtù della resistenza* cit., p. 69.

getto di molte critiche, che hanno dato luogo ad ulteriori sviluppi. Ed è a considerare la posizione di Gilligan, ovvero delle tesi sulla morale che si possono derivare dal suo lavoro, rispetto a questi ultimi sviluppi femministi che in realtà è volto il mio lavoro.

La critica principale che viene proposta è che, nel porre a tema la differenza femminile, le rivendicazioni femministe appena illustrate sembrano implicare la possibilità di dare una definizione comune ed esaustiva delle donne, o della loro esperienza, che può risultare a sua volta oppressiva, sia che reiteri sia che non reiteri i contenuti della definizione patriarcale del femminile. È stato sostenuto, cioè, che affermare il valore della differenza femminile, per quanto possa rappresentare un gesto potente e forse strategicamente necessario (al fine di destabilizzare la presunta naturalità, universalità e neutralità di certe affermazioni patriarcali e smascherarne la parzialità, liberando le donne e non solo), possa risultare in un gesto a sua volta oppressivo, in quanto sembra appunto proporre l'esistenza di un diverso universale (il femminile), replicando di fatto la struttura monologica del patriarcato, a scapito delle molte differenze che abitano le donne e gli umani e della possibilità per ciascuna (e ciascuno) di svilupparsi liberamente.

Il dibattito è stato ampio e ne darò conto più avanti. Qui può essere utile considerare che, da una parte, si è discusso a lungo sulla natura della supposta differenza tra uomini e donne: se essa sia riportabile a una dimensione essenzialistica o di natura, o sia socialmente e storicamente costruita, cioè sia un effetto di posizione, fino a mettere in dubbio l'assunzione della differenza anatomica tra donne e uomini come una differenza data e non frutto essa stessa di una costruzione culturale. D'altra parte, pur assumendo il valore strategico dell'affermazione della differenza femminile, si è discusso il contenuto che le veniva ascritto: la differenza delle donne dagli uomini (o viceversa) è quella indicata e riconosciuta anche nel regime patriarcale (ad esempio riguardo al fatto che le donne siano più istintive, sentimentali o relazionali ecc.) e va solo liberata dal giudizio negativo ascritto dal patriarcato, oppure essa va completamente riesplorata e ridefinita? Ci si è poi domandate se questa potesse essere definita in

termini generali e comuni o se invece ciascuna donna potesse e dovesse farlo soggettivamente, anche declinandola in relazione ad altri assi di differenziazione che attraversano l'umano (come la posizione sociale, l'orientamento sessuale, la dislocazione geopolitica, l'abilità). Infine si è arrivate a domandarsi se l'asse della differenza sessuale (o di genere) e non altri, dovesse risultare il più rilevante ai fini dell'affermazione della propria soggettività e libertà. Alla luce di questi dubbi sono emerse dunque una serie di posizioni critiche che vanno a formare quella che potremmo considerare come una terza strategia femminista, o – secondo alcune – post-femminista, che ha cercato di affrontare il tema delle molteplici differenze da tenere in conto nella considerazione della soggettività umana o dell'umanità.

Dunque è stato contestato proprio il tipo di strategia femminista che ho descritto più sopra per dare conto del gesto di Gilligan, quella strategia che vede nell'affermazione positiva della differenza tra uomini e donne il volano, non solo della piena libertà e soggettività femminile, ma di quella umana in generale, attraverso una necessaria riconfigurazione non solo dell'esperienza femminile e del suo valore, ma anche di quella umana, cioè quello che ho chiamato genericamente il femminismo radicale o della differenza, che pure ha schiuso orizzonti (pratici e teorici, esperienziali e riflessivi) più che rilevanti.

Si noti per altro che questo tipo di riflessioni critiche – e questo è un punto importante – non va solo nel senso del riconoscimento della molteplicità degli assi che ci contraddistinguono, rendendoci diverse le une dalle altre (o gli uni dagli altri), o dell'invisibilità di alcuni, ma anche del fatto che questa molteplicità ci caratterizza come abitati da più istanze e divisi al nostro stesso interno. Per cui non risulterà più possibile chiudere la nostra identità (o, per venire all'etica della cura, i nostri bisogni), o quella (e quelli) altrui, in una descrizione completa richiamandoci a una qualche forma di autenticità, ma essa potrà essere rappresentata solo in formulazioni temporanee, debitorie del contesto ampio e delle relazioni (non solo di interlocuzione ma anche di potere), in cui ci troviamo.

Ora, come dicevo, il gesto di Gilligan sembra caratterizzarsi nei termini del secondo tipo di strategia femminista, quando ella

afferma o sembra rintracciare un nesso tra la diversa visione della morale che ricostruisce e lo sviluppo femminile, quindi essere passibile delle stesse critiche. D'altra parte, il suo ostinato rifiuto di considerare di aver sviluppato un'etica delle donne, il suo sostenere invece di aver dato conto di una diversa voce morale dell'umanità, se non – come dirà nel suo testo più recente – della più umana (nel senso della virtù dell'umanità) tra le voci morali, proprio in quanto riconosce la diversità come tratto fondamentale dell'umanità, fanno sì che l'approccio di Gilligan possa essere interpretato anche in modo diverso.

Quello che intendo fare nelle pagine che seguono è proprio vedere fino a che punto le idee di Gilligan, o meglio i nuclei teorici che definiscono l'etica della cura, possano essere ricompresi in questo dibattito: se appunto l'etica della cura debba essere pensata come debitrice e interna a quello che qui ho indicato come femminismo della differenza, per altro in una sua interpretazione piuttosto riduttiva, o se sia compatibile con le posizioni più recenti e radicali del femminismo contemporaneo. Porre questo quesito permette, come ho già ricordato, non solo di illustrare i termini dello sviluppo del pensiero femminista, e – a mio modo di vedere – la sua ricchezza, ma anche di indagare teoricamente l'etica della cura come paradigma morale e di darne una reinterpretazione interessante, che deve però essere adeguatamente articolata.

Presento il problema attorno a cui intendo ragionare, nelle pagine che seguono.

1.3. VIRTÙ FEMMINILI O VIRTÙ FEMMINISTE?

Nel riconoscere alle donne un diverso sviluppo e pensiero morale (relazionale, contestuale, particolarista), e dargli valore, Gilligan sembra dunque assumere, caratterizzare e dare valore alla differenza femminile. Si può pensare che, nel far questo, Gilligan assuma esplicitamente una visione della femminilità che unifica tutte le donne, negando quindi spazio e significato a differenze sostanziali tra di loro, che magari le accomunino ad alcuni uomini

ni (come, ad esempio, la classe sociale o l'essere ai margini o al centro del sistema sociale o simbolico)²⁵. Le può dunque essere imputato il tentativo (e lo è stato fatto, come vedremo) di ascrivere una natura comune o tratti comuni alle donne, natura e tratti che per di più rispecchiano quelli ascritti alle donne dalla tradizione patriarcale, solo cambiandone il segno.

Di fatto Gilligan, nei primi capitoli di *Con voce di donna*, ripercorre in più punti le tesi e gli studi di psicologi (e psicoanalisti) sullo sviluppo psicologico e morale delle ragazze (rispetto alla minore affermazione di sé, soprattutto in relazione ai conflitti, o al diverso interesse per narrazioni e regole, per esempio nei giochi infantili, o per il successo e il potere in età più adulta) e non sembra negare la validità di quelle descrizioni, in termini empirici, negando piuttosto il significato di minore capacità morale che quelle trattazioni ascrivevano alle donne. Dunque le critiche di cui dicevo sembrerebbero ben poste.

Può essere utile, per chiarire questo punto, esprimersi nel linguaggio delle virtù: in questo senso si potrebbe dire che Gilligan non sembra negare l'esistenza di caratteristiche o tratti femminili (nella formulazione per altro datane dagli uomini), ma sembra piuttosto dare loro un valore più positivo e più universale di quello che la tradizione patriarcale assume, affermandole come virtù femminili e al contempo come virtù *tout court*²⁶. La misura in cui effettivamente questa mossa teorica riesca a mettere in discussione il sistema patriarcale (con esiti positivi sia per la libertà femminile, sia per la libertà in generale) è quanto viene dunque messo a tema con insistenza e in modo critico. Al contrario, io vorrei provare a sostenere che queste critiche sono mal poste, e che sia possibile invece collocare le tesi di Gilligan, o almeno una loro reinterpretazione, in un contesto femminista

²⁵ Tralascio qui, per semplicità, le tesi di quante vedono nello stesso mettere a tema la dicotomia uomo/donna, il binarismo di genere, l'effetto di un ordine oppressivo eteronormativo e patriarcale. Si vedano ad esempio Judith Butler e Teresa de Lauretis che riprendono e usano la riflessione di Monique Wittig in questo senso. Su questo tornerò nel IV capitolo.

²⁶ Si veda ad esempio C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 77 dove afferma: «Ed è appunto questo dilemma, il conflitto tra compassione e autonomia, tra virtù e potere, che la voce femminile si sforza di risolvere...».

diverso; ma vorrei anche mostrare come per fare questo sia necessario articolare con molta attenzione alcuni aspetti dell'etica della cura, un'attenzione che spesso è mancata nell'elaborazione successiva, come mostrerò nei capitoli che seguono.

Qui voglio offrire invece alcune considerazioni sul lavoro di Gilligan che avallano questa mia tesi e chiarirla ulteriormente.

Comincerò dunque col dire che, benché Gilligan mantenga nei suoi testi una sorta di ambiguità circa la natura della «voce diversa» che ascolta e che cerca di porre a valore, ella prenda comunque alla fine una posizione chiara, affermando che nonostante sia per lei fondamentale riconoscere che le donne hanno uno sviluppo e una voce morale (e che non ne siano prive, come vorrebbe invece la tradizione), rendendo così giustizia alle donne medesime, non è questo il punto cruciale del suo lavoro. Afferma infatti chiaramente che il suo lavoro non è dedicato a individuare una «morale delle donne» o a proporre la cura come la morale delle donne. Quello che le preme è piuttosto riconoscere ed esplorare una pluralità di voci, di visioni o di paradigmi morali agibili da parte dell'intera umanità: i due diversi approcci che delinea, ovverosia «l'etica della cura responsabile» da un lato e «l'etica dei diritti» dall'altro, vengono proposti (per esempio nell'ultimo capitolo del suo primo volume) come due visioni gestaltiche, entrambe percorribili da uomini e donne. O, in alternativa, ciò che più le preme è – come dirà in seguito – rintracciare la voce morale «più umana», che è quella della cura e della sollecitudine, che solo accidentalmente e contestualmente è più facile rintracciare (al momento in cui scrive) nelle parole delle giovani donne²⁷. Una voce più umana perché aperta a differenza e pluralità, ma che si caratterizza anche, come vedremo, come fragile.

Infatti, come già ricordato, già in *Con voce di donna* (ma con più chiarezza nei lavori successivi), ella afferma di essere interessata più al «tema» che al «sesso» delle voci che ascolta, e riconosce che l'associazione tra le donne e la particolare visione dello

²⁷ Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna* cit. p. 10 e Ead. *La virtù della resistenza* cit., p. 32.

sviluppo morale che rintraccia è «empirica e non assoluta»²⁸. Afferma altresì di non essere affatto interessata ad offrire una definizione della differenza femminile in quanto tale, quanto piuttosto ad indicare la possibilità di riconoscere delle differenze tra gli umani, senza che queste siano caratterizzate – come già ricordavamo – in termini di «migliore o peggiore»²⁹. Il risultato più importante che si aspetta dal suo lavoro – afferma – è quello di criticare e mettere in discussione la presunta neutralità della scala con cui si misura in genere lo sviluppo morale, come fa Kohlberg, o dei termini in cui si definisce la moralità umana, e ciò come parte di una più generale critica della presunta neutralità e universalità delle categorie del pensiero, della conoscenza e del linguaggio umani, tale da aprire a sviluppi positivi per tutti (in questo senso ella parla di «relatività dei punti di vista» o di «categorie della conoscenza come costrutti umani») ³⁰.

Si veda quando afferma:

²⁸ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 10 dove afferma chiaramente: «il contrappunto di voci maschili e femminili che risuona nel mio libro, vuole semplicemente sottolineare la distinzione tra due modalità di pensiero e mettere a fuoco un problema interpretativo più che costituire una generalizzazione circa l'uno o l'altro sesso. Non si avanzano ipotesi sull'origine delle diversità descritte, né sulla loro incidenza relativa in una popolazione più ampia, in culture o in epoche diverse. Certo tali differenze emergono in un contesto sociale, dove fattori di prestigio e di potere si alleano con la biologia per plasmare l'esperienza maschile e femminile e rapporti tra i sessi».

²⁹ Ivi, p. 22 dove afferma: «ma dato che è difficile dire 'diverso' senza pensare 'meglio' o 'peggio', dato che c'è la tendenza a costruire un'unica scala di misura, e dato che tale scala in genere viene costruita e standardizzata sulla base delle interpretazioni di ricercatori maschi, gli psicologi hanno sempre avuto la tendenza a considerare il comportamento maschile come la 'norma' e il comportamento femminile come una deviazione della 'norma'».

³⁰ Ivi, p. 14 dove afferma: «All'illusione della neutralità della scienza e del linguaggio stesso, si è sostituito oggi il riconoscimento che le categorie del sapere sono a loro volta costruzioni dell'uomo. Il richiamo alla relatività dei punti di vista, [...], e il corrispondente riconoscimento della relatività dei giudizi di valore, permeano anche la scienza». Come vedremo questo è un aspetto cruciale per la ricostruzione del lavoro di Gilligan che qui verrà offerta, anche se in quel che segue si preferirà parlare di «instabilità delle categorie» più che di relatività, riprendendo il termine da S. Harding, *The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory*, «Signs», vol. 11, n. 4, 1986, pp. 645-664.

Ciò che mi interessa è l'interazione tra esperienza e pensiero, è la diversità delle voci e il dialogo che si sviluppa tra di esse, il modo in cui prestiamo ascolto a noi stessi e agli altri, le storie che raccontiamo sulla nostra vita.³¹

In questo tipo di affermazioni io credo si possa rintracciare una posizione femminista che non si limita alla contestazione dell'oppressione femminile, né si riduce alla definizione e affermazione di una differenza femminile in positivo, ma piuttosto una posizione femminista, più radicale, che critica in termini più generali il patriarcato, o certe forme di pensiero, per la loro struttura oppressiva: sistemi di potere e di significato che disciplinano in modo gerarchico non solo «uomini» e «donne», ma in generale tutti gli esseri umani, sulla base di presunte differenze in status e capacità, nascondendo al contempo il valore positivo di altre differenze, se non della stessa possibilità di differire e di esprimersi con voci diverse. Gilligan sembra dunque pensare l'etica della cura, non già come un'etica femminile, quanto piuttosto come un'etica capace di tener conto dell'umanità in questo senso differenziato, nella sua variabilità e ricchezza. E in questo ella rintraccia – e io riconosco – l'aspetto femminista del suo lavoro, la natura femminista dell'etica della cura³².

Questo punto è molto chiaro nei suoi testi successivi (compresa la lettera ai lettori della seconda edizione di *In a Different Voice*), per esempio là dove afferma che «la differenza è una caratteristica specifica della condizione umana e non un problema da risolvere»³³ e che è in questa luce che intende riconsidera-

³¹ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 10.

³² Cfr. ad esempio C. Gilligan, *La virtù della resistenza* cit., p. 156 dove afferma: «Indagando tali questioni siamo giunti a considerare l'etica della cura, radicata nella voce e nelle relazioni, come un'etica della resistenza che ha la virtù di contrastare l'ingiustizia e la riduzione al silenzio. Si tratta di un'etica, propria degli esseri umani, essenziale alla democrazia e al funzionamento della società globale. Più precisamente e in termini più controversi si tratta di un'etica femminista che storicamente lotta per liberare la democrazia dal patriarcato». Dove con «indagando tali questioni» si riferisce anche al lavoro fatto con David Richards, cfr. C. Gilligan, D. Richards, *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2009.

³³ C. Gilligan, *Letter to Readers* cit., p. xviii, trad. mia (in originale: «difference [is] a marker of human condition and not a problem to be solved»).

re il ruolo di separazione e connessione, di individualità e relazionalità, di regole e responsabilità in morale, per dare spazio alla diversità delle voci, perché: «avere una voce significa essere umani. Avere qualcosa da dire è essere una persona» ma «la capacità di parlare dipende dalla qualità dell'ascolto, dall'essere ascoltati; ed è un atto fondamentalmente relazionale»³⁴.

Se questa interpretazione è plausibile, e questo è quanto io intendo a sostenere, possiamo figurarci l'argomento di Gilligan come un argomento compatibile con le posizioni critiche e positive del femminismo più recente. In questo caso l'argomento va però visto nella sua complessità, affrontando tutte le implicazioni filosofiche, epistemologiche e morali, che comporta. Questo, come si vedrà, sarà il nucleo centrale della mia elaborazione nei prossimi capitoli fino alla conclusione del libro.

Per spiegare in modo introduttivo questa complessità si possono contrapporre, infine, due possibili schematizzazioni di ciò che si può derivare dalle affermazioni che Gilligan propone. Anticipo subito che è la prima schematizzazione e non la seconda quella che, a mio avviso, va percorsa (anche seguendo le indicazioni che Gilligan stessa offre nelle riletture successive del suo lavoro iniziale).

La prima schematizzazione è la seguente. La tesi proposta da Gilligan, ovverosia che la scala usata da Kohlberg e colleghi e la visione della morale in essa implicita non siano neutre, e che l'umanità sia più complessa e differenziata di quanto viene assunto in queste rappresentazioni, potrebbe essere intesa come una peculiare tesi femminista descrivibile come l'idea che: (1) il riconoscimento di una differenza, misurata empiricamente, nelle voci femminili rispetto a quelle maschili apra (2) al riconoscimento della natura differenziata dell'umanità che permette alle donne – e non solo – di esprimersi più liberamente e, a tutti, di guadagnare una visione dell'esperienza umana più adeguata, at-

³⁴ Ivi, p. xvi, trad. mia (in originale: «To have a voice is to be human. To have something to say is to be a person» ma «speaking depends on listening and being heard; it is an intensively relational act»).

traverso (3) una riconfigurazione della rappresentazione dell'umanità e della moralità, che va ben oltre la divisione in uomini e donne. Questa riconfigurazione implicherà a sua volta (4) un indebolimento delle nostre pretese, ovvero un riconoscimento della fragilità e precarietà dell'esperienza umana, se intesa in senso complessivo, proprio in virtù delle tante differenze che la abitano, e dei diversi modi in cui le possiamo esprimere, portando a visibilità il problema stesso della vulnerabilità e dell'opacità umana e la necessità di confrontarci con esso. Come vedremo infatti, l'etica della cura può essere pensata come un'etica per soggetti umani vulnerabili, o per l'umanità nella sua fragilità e differenza, ed è in sé una voce morale fragile.

È evidente che questa complessità di piani e livelli non è facile da esprimere e mantenere (e dal punto di vista filosofico richiede una serie di approfondimenti e indagini) e che essa può essere foriera di una serie di ambiguità che vanno chiarite. Mi preme però pensare che l'etica della cura possa essere caratterizzata in questo modo, e considerata (solo) in questo senso un'etica femminista (e non femminile). In quel che segue cercherò appunto di mostrare come questi diversi livelli di analisi possano e debbano essere tutti tenuti presenti nell'articolazione dell'etica della cura, e soprattutto nel dar conto del significato stesso del prendersi cura, che non può essere dato semplicemente per scontato (e come è avvenuto, invece, in molto del dibattito che ha seguito la pubblicazione del volume di Gilligan). Questo, come già annunciato, mi porterà anche a mettere a tema che tipo di facoltà e risorse umane possono essere considerate rilevanti per la pratica e la riflessione morali così intese.

Del resto, va detto, questa complessità di piani e movimenti, aperti dalle considerazioni offerte da Gilligan, non è sempre chiaramente articolata nei suoi testi, ed essi – soprattutto il primo – si possono prestare anche a letture più semplificate o semplificanti. Di fatto, nonostante Gilligan affermi in più luoghi che il collegamento tra la differenza e la novità della voce morale che presenta e le voci delle donne sia frutto solo di osservazione empirica e non abbia valore assoluto, in altri luoghi ella sembra invece descrivere quella voce come la voce propria delle donne e soprattutto descriverla esattamente nei termini in cui il patriarca-

to ha descritto il femminile, facendo cadere l'elemento di novità o riconfigurazione cui accennavo prima. Sembrerebbe dunque (o i suoi testi possono essere letti anche in questo senso) che sia possibile operare in modo più semplice di quanto schematizzato più sopra: che sia sufficiente cioè riabilitare le caratteristiche, o le «virtù», delle donne, per descrivere quella che lei definisce comunque come la voce morale più umana, cioè la migliore e più adeguata (Gilligan fa notare infatti, in diversi passaggi, come i tratti di «sensibilità» e «sollecitudine» che pone al centro di quello che lei considera un paradigma morale nuovo e diverso sono di fatto gli stessi tratti che sono stati tradizionalmente ascritti alle donne come quelli che ne caratterizzano la «bontà» ma anche, al contempo, che segnano la loro incapacità di raggiungere la maturità morale che è altrimenti caratterizzata).

Quest'ultima descrizione di ciò che Gilligan fa e ottiene è diversa e più lineare ma – a mio avviso – anche più debole e meno interessante della reinterpreteazione che ho proposto poco più sopra.

Confrontando questa seconda descrizione con la schematizzazione proposta prima, possiamo vedere che qui i passi descritti sono diversi e minori nel numero. Di fatto si tratta di un argomento in due mosse: (1) in primo luogo si tratta di riconoscere un pieno valore morale a ciò che emerge dalle interviste alle ragazze, che per altro coincide con la caratterizzazione femminile tradizionale e con la stessa visione tradizionale della virtù femminile (considerata però, nella tradizione patriarcale, in senso limitativo); (2) in secondo luogo, una volta riconosciuto il valore positivo di questa virtù, si tratta di estenderla all'umano, di modo da poterle attribuire quel valore più ampio per una visione comprensiva della morale cui Gilligan vuole arrivare.

Ciò che manca in questa ricostruzione dell'argomento di Gilligan, rispetto alla precedente, è l'istanza di trasformazione complessiva necessaria per operare quello che qui sembra visto come un semplice allargamento del punto di vista: come se aggiungere le donne e le loro virtù potesse offrirci senza costi un panorama più ampio sull'umano.

I limiti di questa ricostruzione sono dovuti dunque in parte (e questa è forse la parte meno interessante) all'effetto di schiac-

ciamento che si produce tra ciò che Gilligan dice di scoprire nelle voci delle ragazze e quello che il patriarcato ha sempre detto sulle donne; ma, soprattutto, al fatto che non viene messo a tema ciò che possiamo imparare dalla trasposizione di quel contenuto, solo empiricamente femminile, in una riconsiderazione più generale della morale umana. Quello che si perde è infatti il riconoscimento dell'instabilità delle categorie umane e quindi della fragilità delle stesse concezioni di umanità e moralità. Si perde dunque un tema per così dire epistemologico, ma anche morale, ovverosia non si riconosce che le voci umane sono fragili e proprio per questo è necessaria una morale della cura, che è in sé, a sua volta, fragile.

Il problema è dunque se questa seconda e più semplice ricostruzione, che a tratti anche i testi di Gilligan sembrano avvalorare, e che di fatto è passata nel dibattito successivo, debba essere considerata la più adeguata e accurata, o se invece non si possa derivare, dalle sue riflessioni, uno schema più complesso rispetto al mero spostare alcune esperienze o attitudini (o virtù) dal margine al centro (della morale o dell'umano). Come ho cercato di mettere in evidenza (nella prima schematizzazione proposta) nel movimento dal margine al centro avviene qualcosa, qualcosa viene perso e qualcosa guadagnato: viene persa l'idea di una verità universale e neutra, sulla morale e sull'umano, e viene guadagnata una visione più instabile del centro della morale (o dell'umano), ovverosia una visione in cui l'instabilità viene considerata come un elemento positivo da un punto di vista morale.

In conclusione, quello che intendo sostenere è che non si debba ridurre l'etica della cura al mero riconoscimento del valore della bontà e virtù femminile, assunte come già date, da estendersi in caso a soggetti diversi; ma che sia necessario invece, soprattutto se – come io credo si possa fare – l'etica della cura debba essere pensata come una moralità post-patriarcale aperta a tutti gli umani nelle loro differenze e particolarità, procedere a movimenti e passaggi – pratici e teorici – più complicati.

Per iniziare questo percorso riflessivo, è ora il caso di esaminare più a fondo l'etica della cura, e ancora una volta lo farò ricominciando da come Gilligan ne ha dato conto, descrivendo più nei dettagli ciò che ha proposto, per dare poi conto e discu-

tere criticamente gli sviluppi successivi di questo paradigma, e arrivare infine, dopo aver riattraversato le tesi femministe, ad una proposta personale di possibile reinterpretazione.

2. INTERDIPENDENZA E CURA RESPONSABILE

2.1. AMY E LE ALTRE

L'elaborazione di Gilligan prende le mosse dall'ascolto delle voci di alcune bambine e giovani donne. Come abbiamo già ricordato, quello che ella coglie, analizzando le reazioni e le parole di queste bambine e giovani donne quando vengono poste di fronte a dilemmi morali ipotetici o reali (i dilemmi usati anche da Kohlberg nei suoi studi, oppure scelte reali, ad esempio quella di abortire o meno), è come al centro delle loro preoccupazioni non vi sia, come nel caso dei maschi, la necessità di tutelare i propri interessi, necessità che viene trasformata poi – attraverso procedure di generalizzazione e universalizzazione – in quella della tutela equa degli interessi di tutti, definiti necessariamente in modo astratto¹, ma vi sia un atteggiamento diverso. Ciò che Gilligan

¹ Esemplari in questo senso, secondo Gilligan, sono le risposte dell'undicenne Jake che, ad esempio, rispondendo a una domanda su come gestire i rapporti tra sé e gli altri afferma che «bisogna guardare un quarto agli altri e tre quarti a se stessi» e che non si può sempre fare quello che si vuole, «perché bisogna vivere con gli altri, con quelli che ti stanno intorno, e se fai qualcosa che danneggia tutti, un sacco di persone ne soffriranno, e questo è sbagliato» (C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 43). Gilligan chiosa: «Ancora una volta Jake costruisce un'equazione matematica. [...] Misura fino a che punto è responsabile anche verso gli altri a partire dalla responsabilità verso se stesso, che dà per scontata. Partendo dalla premessa di una separazione, ma riconoscendo che 'bisogna vivere con gli altri', Jake cerca delle regole che ne

evidenzia nelle reazioni e nelle parole delle bambine e giovani donne, ascoltandole con rinnovata attenzione, è piuttosto l'interesse che esse mostrano verso i bisogni particolari e concreti degli altri e più ancora l'impegno ad evitare la lacerazione del tessuto relazionale con cui sono confrontante, a fare in modo che «nessuno sia lasciato da solo»².

Basandosi sui suoi studi³, ma anche riattraversando criticamente un'ampia letteratura psicologica volta a saggiare le differenze nello sviluppo maschile e femminile⁴, ella sostiene dunque che le ragazze sembrino caratterizzate da un maggiore «senso di connessione», cioè da una consapevolezza più viva del ruolo che le relazioni hanno nella vita umana, e dalla fiducia nella capacità umana di prendersene cura di modo che gli individui che ne fanno parte possano stare bene o soffrire meno, nei limiti del possibile, ovverosia con le risorse disponibili all'interno delle relazioni medesime. Fondamentale sembra essere, per loro, il mantenere e riparare la rete di interdipendenza che sostiene la vita (umana), cosicché ciascuno e – come lei dice – la vita stessa possa fiorire. La caratteristica precipua della sua analisi di questi risultati sta nel ravvisare, in queste disposizioni e in questi atteggiamenti e giudizi, non tanto un limite dello sviluppo femminile, soprattutto relativamente al senso di sé e alla capacità morale, quanto piuttosto un diverso modo di dar conto di sé e della rela-

limitano l'interferenza e minimizzano il danno. Secondo il suo modo di concepirla la responsabilità si riferisce a una limitazione dell'azione, a un freno all'aggressività, dovuti al riconoscimento che le sue azioni possono avere degli effetti sugli altri, esattamente come le azioni degli altri possono interferire con le sue. Perciò le regole, in quanto limitano l'interferenza, permettono la vita con gli altri, proteggendo l'autonomia attraverso la reciprocità e attribuendo pari considerazione al soggetto e agli altri.» (ivi, p. 44).

² Ivi, p. 69.

³ Gilligan nel suo volume da conto di diversi studi empirici, portati avanti intervistando, in alcuni casi, bambini e bambine, in altri giovani donne.

⁴ Ho già citato il riferimento agli studi di Nancy Chodorow, a questo si aggiunge quello agli studi sul gioco di Janet Lever, agli studi Georgia Sassen, oltre ovviamente al riferimento costante alle tesi di Freud, Piaget, Erikson e Kohlberg. Gilligan menziona altresì in modo particolare una ricerca condotta da lei stessa e Susan Pollak sulle immagini di violenza, lo studio di Robert May sui sessi e la fantasia e gli studi di Jean Baker Miller. Rimando alla bibliografia del suo volume per i dettagli.

zioni tra sé e gli altri, che permette di rintracciare in questa sensibilità, nella sollecitudine e nella competenza relazionale, una via per una diversa declinazione della responsabilità morale.

Gilligan sostiene dunque che l'attenzione e la sensibilità all'interconnessione porti le bambine e le donne ad essere più sensibili e attente ai bisogni particolari degli altri e a sentirsi responsabili per loro, più che a giudicare ed agire sulla base dell'ossequio a regole astratte e impersonali, o del rispetto di principi di giustizia o diritti individuali: le ragazze e le donne, o almeno quelle che lei stessa ha intervistato, una volta lasciate libere di esprimersi e di trovare la loro voce, vedono infatti i problemi morali in modo diverso da come li vedono i ragazzi e i giovani uomini e propongono dunque soluzioni diverse; offrono formulazioni dei problemi e soluzioni che rimandano a concetti e capacità diverse da quelle più comunemente considerate nella riflessione e nella psicologia morale. Ella sostiene, infine, che se ascoltiamo la voce delle donne possiamo dare forma a una moralità diversa, o in altri termini che la voce delle donne si riveli morale nel momento in cui noi mutiamo la rappresentazione della moralità. Una moralità di cui lei indica alcuni tratti salienti (senza proporsi ovviamente di darne una resa filosofica sistematica).

È forse il caso di notare che, a suo avviso, dare forma a questa diversa visione della morale non è un compito facile, perché di fatto ciò che rende la voce delle donne rilevante per la morale è anche ciò che la rende una voce debole: il riconoscimento della rete di relazioni che sostiene la condizione umana e della sua fragilità, come anche l'importanza data alla particolarità dei contesti specifici. È sempre, infatti, una voce dubbiosa quella che viene prodotta: «dipende» è una delle risposte più comuni tra le ragazze e le donne intervistate a fronte di dilemmi morali⁵. E questa è una risposta che può essere considerata semplicemente come una risposta confusa (come veniva affermato in molti studi precedenti), o invece come una risposta dotata di senso, a seconda del contesto di analisi. Quello che Gilligan fa, anche attraverso il suo ascolto attento e accurato, è proprio cercare di of-

⁵ Cfr. C. Gilligan, *Letter to Readers* cit., p. xxi; Ead., *Con voce di donna* cit., p. 45.

frire un contesto che renda riconoscibile il potere, l'importanza e il significato di questo tipo di risposte, mostrando cioè il valore morale della cura e dell'attenzione.

Così dunque, nel classico esempio dei due undicenni Amy e Jake, posti di fronte al dilemma di un uomo, Heinz, che deve decidere se rubare a un farmacista un farmaco che non può permettersi di comprare per salvare la vita della moglie malata, oppure lasciare che essa muoia, mentre il bambino Jake riduce la questione a un conflitto di diritti (alla vita o alla proprietà) e lo risolve adottando un punto di vista distaccato e impersonale secondo il quale la vita ha una priorità logica sulla proprietà (e quindi non solo Heinz dovrebbe rubare il farmaco, ma per la stessa ragione un giudice che dovesse poi deliberare sul caso dovrebbe concedergli delle attenuanti), la bimba Amy sembra persa e confusa⁶. Amy pone infatti una serie di domande ulteriori, considerate eccentriche nella modalità standard di somministrazione del test, e non sembra capace di arrivare ad una soluzione definitiva. Amy sembra infatti bloccata nell'esitazione tra il divieto di rubare e il rischio della morte della moglie e sembra cercare altre soluzioni: ad esempio, Heinz non potrebbe farsi prestare dei soldi o pagare a rate il farmaco? Infine si preoccupa anche del fatto che se Heinz rubasse il farmaco potrebbe finire in prigione e nessuno si occuperebbe della moglie malata. Quindi Amy alla fine non sa dire se Heinz debba rubare il farmaco o meno, ciò che appunto era richiesto. È dunque solo attraverso un ascolto attento delle sue parole, e conducendo l'intervista in modo diverso da come venivano invece condotte dai suoi colleghi⁷, che Gilligan riesce a far emergere la voce di Amy in modo

⁶ Il caso è discusso nel secondo capitolo di *Con voce di donna* cit., dove ella rende conto dello studio sul senso di sé e della morale portato avanti su bambini e bambine intorno agli 11-12 anni. La confusione di Amy è descritta alle pp. 36-37.

⁷ Come spiega Gilligan, sia nell'*Introduzione* al volume che nel II capitolo, le interviste standard erano chiuse su una serie di domande fisse relative al dilemma fornito che presumevano la scala proposta da Kohlberg (nel caso del dilemma di Heinz, si partiva dalla domanda se Heinz dovesse rubare il farmaco e poi si susseguivano una serie di domande volta a saggiare la giustificazione del giudizio dato) mentre nel suo lavoro lei apre le griglie delle interviste a domande più ampie, relative ad esempio al senso di sé o alla morale più in generale,

positivo e quindi a mostrare come la bambina veda il problema in un modo diverso e offra una soluzione diversa.

Per Amy, infatti, il problema morale non sorge – sostiene Gilligan – dal conflitto tra i diritti del farmacista e quelli della moglie di Heinz, rispetto ai quali Heinz deve operare una scelta, anzi la scelta giusta (basata su ragionamenti o regole impersonali e universali, o universalizzabili), ma invece sorge dall'incapacità del farmacista di sentirsi responsabile e coinvolto rispetto ai bisogni di Heinz e di sua moglie e quindi di prenderli in carico. Di più, appare chiaro che il problema non riguarda il solo farmacista e la sua insensibilità, ma piuttosto riguarda la relazione tra lui e Heinz. Il problema sta infatti nella mancanza di comunicazione tra i due: una comunicazione che avrebbe potuto rendere il farmacista capace di vedere le conseguenze del suo rifiuto di cedere il farmaco, ma che avrebbe anche consentito a entrambi di trovare una soluzione al problema⁸.

Amy non vede – dice Gilligan – il problema come «un problema di matematica con esseri umani al posto di numeri», «bensì come una narrazione di rapporti che si protrarranno nel tempo»⁹. Ella pensa piuttosto (e ha fiducia in questo) che ove fosse stato sollecitato nel modo giusto il farmacista non avrebbe potuto esimersi dal fare il bene della moglie di Heinz e cercare una soluzione con Heinz. Ricordiamo ancora una volta che Amy si preoccupa anche del destino della moglie di Heinz nel caso lui venisse messo in prigione a seguito del furto, mentre Jake non considera il problema o pensa che, ove Heinz venisse arrestato per furto, il giudice – seguendo la (sua) stessa logica – lo avrebbe dovuto assolvere.

Nella versione di Amy, dunque, il problema stesso e la sua soluzione si danno nel contesto di una relazione tra persone spe-

facendo dunque parlare più a lungo bambini e bambine, questo la porta a dare spazio e quindi ascoltare formulazioni e soluzioni diverse. Cfr. *Con voce di donna* cit., soprattutto pp. 37 ss.

⁸ Dice Amy (ricordiamo che ha undici anni): «Se Heinz e il farmacista si fossero messi lì con pazienza a parlare, gli sarebbe venuta in mente una soluzione diversa dal rubare» e che «se nel mondo tutti aiutassero gli altri, non ci sarebbe bisogno di rubare», in C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 37.

⁹ Ivi, p. 36.

cifiche, in un contesto particolare, dove il problema consiste nella lacerazione del rapporto e la soluzione nella sua riparazione.

Dunque nel dilemma di Heinz, questi due bambini vedono due problemi diversi: Jake un conflitto tra il diritto alla vita e diritto alla proprietà privata, conflitto risolvibile per deduzione logica; Amy la lacerazione di un rapporto, che va ricucito usando il suo stesso materiale.¹⁰

In questo senso Gilligan afferma che ci troviamo di fronte a un linguaggio e una logica morali diversi da quelli più comunemente assunti: il linguaggio della responsabilità e la logica delle relazioni.

Ma il mondo che Amy conosce è un mondo diverso da quello che ci viene riflesso dall'impostazione che Kohlberg dà al dilemma di Heinz. Il mondo di Amy è un mondo di rapporti e di verità psicologiche, dove la consapevolezza del legame esistente tra le persone fa nascere il riconoscimento della reciproca responsabilità, la percezione della necessità di rispondere ai bisogni dell'altro. Vista in questa luce, la sua concezione della moralità come qualcosa che nasce dal riconoscimento del rapporto, la sua fede nella comunicazione come sola modalità di risoluzione dei conflitti e la sua convinzione che tale risoluzione discenderà naturalmente dall'intima forza di persuasione che la rappresentazione del conflitto possiede, appaiono tutt'altro che ingenue o intellettualmente immature. Al contrario, i giudizi di Amy contengono le intuizioni fondamentali di un'etica della responsabilità, esattamente come i giudizi di Jake riflettono la logica di un'etica giusnaturalistica [*justice approach*].¹¹

Io credo che questo esempio sia cruciale per dare un resoconto perspicuo dell'analisi di Gilligan, e per questo vi indulgo.

Gilligan continua infatti offrendo il seguente commento:

La sua [di Amy] nascente consapevolezza del 'metodo della verità', che rappresenta il principio fondamentale della risoluzione

¹⁰ Ivi, pp. 39-40.

¹¹ Ivi, pp. 38-39. Si noti che la traduzione italiana, non è sempre fedele al testo originale e spesso comporta dei fraintendimenti.

non violenta dei conflitti, e la sua fede nell'azione reintegratrice della cura responsabile, la portano a vedere i protagonisti del dilemma non già come controparti in un conflitto di diritti, bensì come compartecipi di una rete di rapporti dalla cui continuazione essi tutti dipendono. Di conseguenza la sua soluzione del dilemma consiste nell'attivare, attraverso la comunicazione, quella rete e nel garantire l'inclusione della moglie di Heinz rafforzando i legami anziché troncarli.¹²

Per chiarire ulteriormente la questione è bene osservare che in questa logica, non solo i bisogni della moglie di Heinz, che sembra la più bisognosa nella situazione, vengono considerati come ciò che dovrebbe guidare le scelte di tutti, ma anche gli interessi del farmacista vengono tenuti in conto nel processo di soluzione («nessuno è lasciato da solo» è uno dei temi ricorrenti nelle risposte che Gilligan analizza). Ciò non avverrebbe invece in uno schema «avversariale» in cui le prerogative del farmacista fossero sopravanzate da quelle della malata, una volta considerate entrambe in modo impersonale ed astratto.

Infatti alla fine Amy sostiene che il miglior comportamento che Heinz può adottare non è quello di rubare il farmaco, ma è invece quello di parlare con il farmacista di modo che questi possa farsi una rappresentazione più ampia e comprensiva della situazione e del suo ruolo in essa. Il problema non deve essere dunque risolto da una singola persona (Heinz, il farmacista o il giudice) che, facendosi «soggetto generale», si appelli a regole astratte e impersonali intese come valide per tutti, ma richiede invece il mantenimento di uno spazio di relazione in cui le vulnerabilità di tutti gli attori vengono considerate, cominciando da quelle della donna malata ma senza dimenticare quelle degli altri. La responsabilità morale di tutti e di ciascuno sta quindi nel mantenere aperto questo spazio di comunicazione e mantenere viva la relazione dedicandosi ad essa e, al contempo, prendendosi cura di chi è più vulnerabile, a partire dalla specificità della situazione e anche dalle diverse posizioni dei partecipanti.

È da questo tipo di analisi che Gilligan muove per sostenere che si possa dar forma a una diversa idea di morale, con una sua

¹² Ivi, p. 39.

logica e un suo linguaggio. Di più, ella sostiene che – assunto come ideale morale – quello della cura non solo riesce a dare conto della maturità (e non mancanza) morale per parte femminile, come pure dello stesso sviluppo morale femminile, ma va riconosciuto e valorizzato per definire un paradigma morale alternativo a quelli dati e di valore per tutte e tutti. Ella, infatti, alla fine del capitolo dedicato a questo studio propone di considerare quelle che qui definisce come «l'etica della giustizia» e «l'etica della cura» come due visioni morali diverse, che colgono aspetti diversi dell'esperienza umana¹³.

Già da questo primo studio emerge dunque l'idea che si possa dare forma a un nuovo ideale morale. Ed è proprio nella conclusione del capitolo dedicato al dilemma di Heinz che Gilligan infatti propone la prima formulazione di una moralità basata sulla cura, che abbiamo già citato:

L'ideale della cura si esprime dunque in un attività di relazione, nel vedere e nel rispondere ai bisogni, nel prendersi cura del mondo sostenendo la trama delle connessioni in modo che nessuno sia lasciato da solo.¹⁴

A confermare e caratterizzare ulteriormente questa sua tesi, Gilligan si impegna anche in uno studio successivo, in cui intervista delle giovani donne cercando di farle esprimere non già su un dilemma ipotetico (come è quello di Heinz) ma su uno reale: sono infatti adolescenti e giovani donne che si sono confrontate con la decisione di abortire¹⁵.

In questo studio, non solo ella trova una conferma alla sua impostazione, ma ne sviluppa anche un'articolazione. Infatti è proprio in relazione alle diverse risposte date da donne di diversa

¹³ Ivi, p. 70 (si noti che nella traduzione italiana quella che in originale Gilligan definisce «ethics of care» è tradotta con «etica della responsabilità»).

¹⁴ Ivi, p. 69, lievemente modificata.

¹⁵ Gilligan dà conto di questo studio nel terzo e quarto capitolo di *Con voce di donna*. Si noti che Gilligan muove qui dalla consapevolezza che far emergere la voce delle donne non è facile, strette come sono, come dirà anche in seguito, tra il desiderio di esprimere le proprie valutazioni e l'ossequio a ciò che gli altri si aspettano da loro. Proprio per questo intervistarle a proposito di una scelta che hanno dovuto fare realmente risulta utile.

età, o dalle stesse donne a età diverse, che esamina, che Gilligan mette a tema – fedele in questo all'impostazione già di Piaget e di Kohlberg – una caratterizzazione in stadi del loro sviluppo morale.

Ella infatti spiega il motivo di questo studio ulteriore sostenendo che il suo lavoro non può limitarsi a rilevare la differenza tra i giudizi morali dati dagli uomini e quelli offerti dalle donne, dove questi ultimi «si basano in misura maggiore sull'empatia e la compassione e interessano maggiormente la risoluzione di conflitti reali, concreti anziché astratti e ipotetici», ma che è anche necessario «individuare e definire criteri evolutivi che abbraccino le categorie del pensiero femminile»¹⁶.

Questa indagine, che evidentemente risente dell'ambito disciplinare in cui Gilligan si muove, è utile per chiarire come rispetto alla progressione dall'egoismo alla capacità di formulare giudizi impersonali e universalizzabili, descritta da Kohlberg come quella che segna lo sviluppo morale (e in cui solo i maschi sembrano eccellere), ella non contrapponga una «moralità femminile» considerata come già da sempre data, cioè basata su una dimensione intuitiva o prodotta da una qualche riserva emotiva già da sempre presente (una soluzione che veicolerebbe una caratterizzazione *naïve* del femminile come essenzialmente benevolente o altruista), e stia invece contrapponendo rispetto al primo (quello di Kohlberg) un diverso modello di sviluppo morale, segnato da un modo diverso di articolare la relazione tra sé e gli altri o tra egoismo e altruismo. D'altra parte, questa analisi ulteriore permette di comprendere meglio e ridefinire il punto di arrivo di questo sviluppo. Entrambi questi risultati saranno utili, al di là dell'aspetto marcatamente psicologico-cognitivo di queste ricerche, per offrire delle considerazioni ulteriori sulla riflessione di Gilligan in vista di un'articolazione successiva e più elaborata dell'etica della cura.

L'ideale di cui abbiamo detto non è dunque, secondo Gilligan, un dato iniziale dello sviluppo femminile (così come quello della giustizia non è un dato iniziale dello sviluppo maschile), ma è il risultato di un'evoluzione, di una crescita, di «un passaggio a

¹⁶ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 76.

forme di pensiero sempre più differenziate, comprensive e riflesive»¹⁷, ancorché questo ideale sia diverso e si articoli con una logica e un linguaggio diversi rispetto a quello «della giustizia». In questa articolazione avranno un ruolo sia la apparente diversa dotazione femminile in termini di sensibilità e attenzione, ma anche – come vedremo – il contesto storico che richiede alle donne fundamentalmente l'altruismo. Questo studio ulteriore sarà utile anche per discutere quanto e come Gilligan si indebiti con la visione più tradizionale del femminile.

Dunque ella afferma:

I cambiamenti rilevati nel modo di concepire la responsabilità e i rapporti da parte delle donne indicano che la capacità di essere persone responsabili si evolve attraverso una coerente sequenza di sentimenti e modalità di pensiero.¹⁸

Anche Gilligan quindi, come già Kohlberg, propone una concezione stadiale, una serie di tappe che segnano il progresso e la crescita morale (esperienziale e cognitiva) verso l'ideale della cura e, analogamente a quanto fatto da Kohlberg, distingue uno stadio pre-convenzionale, uno stadio convenzionale e uno post-convenzionale.

Il primo stadio (che si realizza nei primi anni di vita) è caratterizzato – analogamente a quello maschile – dall'attenzione immediata a se stessi, da un egoismo e una amoralità di fondo, ed è il punto di partenza, potremmo dire, comune ai due modelli di sviluppo¹⁹. A seguito di una serie di esperienze e di una fase di transizione, questa disposizione viene poi superata dalle ragazze e giudicata egoista: esse muovono dunque verso una nuova fase dove il rapporto tra sé e l'altro viene connotato in termini di responsabilità. Una responsabilità che però, in prima istanza, è completamente schiacciata sull'altro: è una fase altruistica.

Così Gilligan:

¹⁷ Ivi, p. 79.

¹⁸ Ivi, p. 131.

¹⁹ Nello studio sull'aborto questo stadio viene esemplificato riportando le risposte di una serie di ragazze molto giovani che giustificano la propria decisione di abortire nei termini del solo riferimento ai propri bisogni.

L'elaborazione di questo concetto [quello di responsabilità] e la sua identificazione con una morale materna, che cerca di garantire la sopravvivenza dell'inerte e dello svantaggiato, caratterizza la seconda prospettiva. A questo punto il bene viene identificato con il prendersi cura degli altri.²⁰

Ma questo è appunto solo un secondo stadio, non il punto di arrivo di questa diversa forma di sviluppo: è la fase convenzionale, e come tale è anche il frutto del tipo di aspettative sociali che investono in modo particolare le bambine e le ragazze (nel caso di bambini e ragazzi, la seconda fase conduce invece al rispetto delle norme socialmente approvate).

Vi è poi una fase di transizione successiva, in cui emerge lo squilibrio tra la cura degli altri e la cura di sé, che porta le ragazze a rivedere l'idea stessa di responsabilità e del rapporto tra sé e gli altri.

La terza prospettiva pone al centro dell'attenzione le dinamiche dei rapporti e risolve la tensione tra egoismo e responsabilità in virtù di una nuova percezione dei legami che intercorrono tra sé e gli altri. La cura responsabile diventa il principio autonomamente scelto su cui basare il giudizio, un giudizio che rimane di ordine psicologico in quanto verte sui rapporti e sulla risposta ai bisogni, ma che assume a validità universale in quanto condanna ogni forma di sfruttamento e prevaricazione.²¹

La maturità morale prende dunque la forma di una «cura responsabile» dell'altro e di sé, nella relazione, ovvero come abbiamo già detto della relazione medesima.

Via via che eventi biografici ed eventi storici s'incrociano con i loro sentimenti e le loro concettualizzazioni, la preoccupazione per la sopravvivenza individuale viene avvertita dalle donne come 'egoistica' e contrapposta alla 'responsabilità' di una vita vissuta nel rapporto. A questo punto la responsabilità, nella sua accezione convenzionale, viene confusa con una capacità di rispondere ai

²⁰ Ivi, p. 80. Anche in questo caso si fa riferimento alle giustificazioni offerte da giovani donne sia per la decisione di non abortire, come anche per quella di abortire, seguendo in questo i desideri dei genitori o del partner.

²¹ Ivi, pp. 80-81.

bisogni degli altri, che impedisce il riconoscimento di sé. La verità del rapporto tuttavia riemerge nella riscoperta della connessione, nell'intuizione che noi e l'altro siamo interdipendenti, e che la vita, per quanto sia un valore in sé, può alimentarsi solo nel rapporto, in virtù della cura che vi poniamo.²²

Nonostante si possa cogliere qui un debito mimetico con le tesi di Kohlberg, per quanto riguarda la stessa struttura stadiale e l'accento all'autonomia e al valore universale della cura responsabile²³, Gilligan rende chiaro immediatamente come al centro di questa progressione vi sia – e ne sia il motore – un «diverso modo di percepire e di concepire» la relazione tra sé e gli altri, che non è quello della separazione e competizione, cui fa seguito la necessaria e prudentiale regola della giustizia (anche pensabile in termini di separazione più generalizzazione o immedesimazione), quanto piuttosto un modo connotato dall'«intuizione centrale» dell'interdipendenza e della connessione.

È appunto l'intuizione dell'esistenza dell'interconnessione che costituisce il motore di tutta la sequenza evolutiva, in quanto porta a riconoscere che, come la violenza risulta alla fine distruttiva per tutti, così le attività di cura responsabile finiranno per arricchire sia sé che gli altri.²⁴

È interessante notare che Gilligan caratterizza il passaggio dalla seconda alla terza fase come il passaggio «dalla bontà alla verità», alludendo alla struttura stessa dei rapporti (la loro «verità» appunto) che ci spinge a prenderci cura degli altri ma anche di noi²⁵. Come diremo, entrambe le ingiunzioni – sia quella a curarsi degli altri sia quella a curarsi di sé – nascono dalla dinamica relazionale, dal fatto che ne va di noi nella sorte degli altri e ne va

²² Ivi, p. 131. In questo senso Gilligan riporta una serie di risposte in cui la decisione di abortire o meno viene legata anche alla capacità e alle energie che la donna sente di avere o non avere per portare avanti la relazione con chi nascerà.

²³ Questo debito verrà per esempio sottolineato e criticato da J. Tronto, *Confini morali* cit., pp. 89 e segg.

²⁴ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 81.

²⁵ Ivi, p. 90.

degli altri nella nostra, e non già da una qualche forma di regola astratta, di generalizzazione o universalizzazione, che colma lo iato tra noi e gli altri.

Emerge qui dunque con chiarezza un'articolazione dell'ideale delle cura, cura che è «responsabile» e non già «materna», non quindi oblativa e sacrificale, ma appunto responsabile, caratterizzata cioè dalla comprensione che «l'ingiunzione a non fare del male» riguarda gli altri e noi, e non solo gli altri vicini, ma anche quelli distanti. In questo senso Gilligan arriva a mettere a tema «l'universalità del bisogno di cura e compassione» come un tratto umano, e descrive questa tematizzazione come «un modo diverso di dar conto dell'accumulo dell'esperienza umana»²⁶.

Questa universalità del bisogno, della vulnerabilità, non è però mai pensata in termini astratti: Gilligan rende chiaro che questa linea di sviluppo morale si articola sempre a partire dalla particolarità del bisogno, della relazione, anche quando prenda la forma più generale della «cura del mondo»²⁷. Al centro di questa diversa riflessione ed esperienza del mondo non vi sono mai dunque individui isolati, astrattamente considerati, ma sempre umani in carne e ossa in circostanze particolari. Se la logica della giustizia richiede – sostiene infatti Gilligan – di spogliare l'attore morale della sua storia e della sua psicologia, della sua individualità, isolando anche gli altri dalla loro, la logica e il linguaggio della cura rimandano sempre alla particolarità contestuale:

La concettualizzazione del dilemma nella sua particolarità contestuale dà spazio a una comprensione delle cause e conseguenze che impegna la capacità di compassione e di tolleranza ripetutamente rilevata nei giudizi morali delle donne.²⁸

²⁶ Ivi, pp. 102 e 81.

²⁷ Ivi, p. 104: «L'imperativo morale che emerge ripetutamente nei colloqui con le donne è un'ingiunzione a prenderci cura della vita, la responsabilità di cogliere e alleviare 'i problemi reali e riconoscibili' del mondo. Agli uomini invece l'imperativo morale si presenta piuttosto come l'ingiunzione a rispettare i diritti altrui per tutelare così da ogni interferenza il diritto di vivere e di realizzarsi».

²⁸ Ivi, p. 105.

e più sotto:

Solo quando alle vite scheletriche di questi personaggi ipotetici viene aggiunta carne e sostanza diviene possibile valutare l'ingiustizia sociale che i loro problemi possono riflettere e immaginarsi la sofferenza individuale che il loro presentarsi può denunciare o la loro risoluzione provocare.²⁹

Quest'ultima notazione apre infine ad un ultimo tema interessante, ovvero che, in un'ottica in cui le vulnerabilità di tutti sono in gioco nella loro relazione, la risoluzione di un conflitto, la soluzione di un dilemma, può non essere sempre completamente felice, può comportare dei costi, o una scelta tra mali diversi, una fallibilità (le dinamiche relazionali intorno all'aborto ne sono un chiaro esempio). È proprio la gestione condivisa di questo aspetto, e quindi la tenuta della relazione, più che il semplice pensare di dare risposta a un bisogno o risolvere un conflitto di interessi in modo ordinato, che caratterizza la fase matura della moralità della cura, quella dove emerge la «verità delle relazioni». Si tratta di una moralità riflessiva, connotata secondo Gilligan (come abbiamo più volte ricordato) «dalla riscoperta della connessione, dall'intuizione che noi e l'altro siamo interdipendenti» e che la vita tutta «può alimentarsi solo nel rapporto e in virtù della cura che vi mettiamo».

In questa visione della morale, dunque, la piena maturità non consiste nella capacità di distaccarsi o di astrarre dal contesto particolare in cui ci si trova, dal proprio ruolo in esso e dalle proprie o altrui caratteristiche specifiche, riducendo la questione al bilanciamento di interessi contrastanti sulla base di procedure impersonali, astratte e formali, considerate universalmente valide (procedure astratte o principi generali che una volta guadagnati si pensa di poter applicare e sovrainporre alle circostanze dell'esistenza quotidiana riducendola a casi tipici e spogliandola di caratteristiche particolari considerate inessenziali). Piuttosto essa consiste nello sviluppo della sensibilità e sollecitudine, dell'interesse o dell'attenzione verso i bisogni specifici e particolari

²⁹ Ibidem.

degli altri, nella consapevolezza che ad essi si possa rispondere solo mettendosi in gioco in prima persona, in quella stessa dimensione di particolarità, concretezza, comunicazione e relazionalità.

Se partiamo dallo studio della vita delle donne e proviamo a dedurre i nostri costrutti sullo sviluppo della loro vita ecco che emerge una concezione della moralità diversa da quella descritta da Freud, Piaget e Kohlberg, una concezione che rende diverso il quadro stesso dello sviluppo. Secondo questa concezione, il problema morale sorge quando gli oggetti nei confronti dei quali ci si sente responsabili sono in conflitto, e non quando vi è conflitto tra i diritti di due soggetti, e la sua risoluzione richiede una modalità di pensiero contestuale e narrativa piuttosto che formale e astratta. Una moralità intesa come cura degli altri pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme.³⁰

Così dunque Gilligan indica un diverso paradigma morale.

Ovviamente, più che svilupparlo completamente, ella indica una strada che percorre con i suoi strumenti: non si propone certo di cimentarsi in una resa filosoficamente strutturata, ma apre la strada a sviluppi di questo tipo.

In anni recenti, infatti, come si è già ricordato, la sua riflessione è stata messa al centro di un'ampia letteratura filosofica, volta proprio ad esplorare e dar conto in modo più sistematico delle indicazioni che ella offre. Anche qui tenteremo qualcosa di simile, cercando di capire come si possa dare conto in modo più articolato di questa moralità diversa. In particolare, preme qui soprattutto indagare come essa si leghi a quella dimensione di «sensibilità emotiva» e di «investimento nelle relazioni» cui Gilligan fa cenno e da cui sembra prendere le mosse.

Nel definire l'ideale della cura, Gilligan parla spesso – infatti – della responsabilità che procede dalla «rappresentazione intima»³¹ della propria posizione in relazione agli altri e ai loro

³⁰ Ivi, p. 27.

³¹ In alcuni passi definisce questa rappresentazione come «necessitante» (in inglese «compelling»), come nel passaggio già citato in cui spiega la posizio-

bisogni (alla loro sopravvivenza e al loro benessere), e a questo proposito in molti passi dei suoi testi parla di «sensibilità» e «sollecitudine». Ma Gilligan, come molte altre autrici che l'hanno seguita, rimane piuttosto generica circa la natura di questa «rappresentazione intima», di questa «sensibilità» e «sollecitudine», ovvero della cura, quasi fossero un dato comune della nostra esperienza, come si trattasse di una capacità umana data (che lei riscontra fattualmente in particolare negli atteggiamenti e nei giudizi delle bambine) di cui va solo riconosciuto il valore morale e che va generalizzata. In modo simile, come vedremo, altre autrici parlano del «prendersi cura» come di un'esperienza comune a tutti gli umani, almeno nella forma dell'essere stati accuditi da piccoli (ad esempio Virginia Held), o di ordinarietà della cura (Joan Tronto). Tuttavia, occorre articolare meglio questa specifica attitudine. E il compito di una riflessione filosofica sulla cura è appunto quello di scandagliare in modo più approfondito questo tipo di riferimenti. Proprio questo è il tipo di compito a cui vorrei dedicare le analisi che seguono, sia analizzando alcune elaborazioni successive, sia proponendo una mia personale linea di sviluppo.

2.2. L'ETICA DELLA CURA COME PARADIGMA MORALE: TRATTI SALIENTI E ASPETTI CRITICI

Nello sviluppare le mie analisi, terrò presente alcuni spunti specifici che traggio dalla riflessione di Gilligan: questa infatti permette, a mio avviso, sia di fissare alcuni aspetti irrinunciabili per

ne di Amy: «Il mondo di Amy è un modo di rapporti e verità psicologiche, dove la consapevolezza del legame esistente tra le persone fa nascere il riconoscimento della reciproca responsabilità, la percezione della *necessità* di rispondere ai bisogni dell'altro. Viste in questa luce la sua concezione della moralità come qualcosa che nasce dal riconoscimento del rapporto, la sua fede nella comunicazione come sola modalità di risoluzione dei conflitti e la sua convinzione che tale risoluzione discenderà naturalmente dall'*intima forza di persuasione* che la rappresentazione del conflitto possiede, appaiono tutt'altro che ingenuo o intellettualmente immature.», Ivi, p. 39, corsivi miei.

sviluppare una rilettura filosofica dell'etica della cura, sia di indicare altri che si aprono a bivi interpretativi.

Ho già accennato nelle pagine precedenti ad alcuni tratti salienti che caratterizzano la riflessione di Gilligan e che è importante mantenere nello sviluppo dell'etica della cura come nuovo paradigma morale, ma ritengo sia il caso di tornarvi sopra e chiarirli perché essi sono stati oggetto di poca attenzione o di fraintendimenti nella riflessione più diffusa sulla cura che ha fatto seguito al suo lavoro, nonostante essi siano trattati in modo non ambiguo nei suoi lavori. Altri temi e questioni che anche indichero meritano, invece, un'attenzione particolare poiché non sono sviluppati in modo sufficientemente chiaro da Gilligan (non dimentichiamo il suo specifico disciplinare) e aprono a interpretazioni che possono essere diversamente sviluppate, segnando diverse configurazioni del paradigma della cura che viene infine proposto.

Per quanto riguarda i tratti salienti che ritengo vadano mantenuti in un'articolazione ulteriore, è bene far presente una considerazione preliminare, cruciale perché si possa parlare di un'etica della cura. Va chiarito, infatti, che ancorché l'idea della cura come ideale morale, nel senso che abbiamo appena illustrato, proceda dalla consapevolezza dell'interconnessione e dal riconoscimento dell'importanza della dimensione della relazionalità umana, Gilligan sembra comunque riconoscere uno spazio per la responsabilità individuale: la responsabilità di prendere parte e fare fronte alle relazioni che sostengono la vita (degli individui e della collettività), cioè di essere responsivi nei confronti dei bisogni degli altri nella loro particolarità e con particolare attenzione, senza dimenticare la propria particolarità, anzi a partire da essa. Questo senso di responsabilità emerge, come abbiamo ricordato, da una rappresentazione intima e necessitante (*compelling*) della propria posizione in relazione a quella degli altri e dei loro (e nostri) bisogni, e potrebbe essere pensata nei termini dello sviluppo di determinate capacità o atteggiamenti o di determinati tratti del carattere e nella messa in pratica di questi.

Un secondo punto importante che mi preme sottolineare è che nell'invocare il valore morale della capacità di ciascuno di

prendersi cura degli altri o di sostenere la rete delle relazioni, Gilligan non sembra in nessun modo proporre una forma di etica agapista o sacrificale, basata cioè sull'appello a forme di benevolenza e amore che possono sconfinare nell'autosacrificio. A questo proposito è bene ricordare che ella afferma chiaramente (e questo punto a mio avviso è stato sottodeterminato in alcuni commenti successivi), che il modello morale cui ha dato forma, ascoltando bambine e giovani donne, risulta da uno sviluppo che conosce stadi e tappe, esattamente come quello identificato da Kohlberg, e che lo stadio finale, quello della moralità matura, consiste giustappunto nel superamento dello stadio della cura altruistica e sacrificale (che nei suoi termini è indicato come quello delle «cure materne») ed è caratterizzato anche da una responsabilità verso di sé, o meglio verso il rapporto tra sé e l'altro. Con questo si chiarisce anche come Gilligan non stia affatto facendo appello solo a una dotazione di apertura alle relazioni, volontà di comunicazione o riserva di empatia, date, che caratterizzerebbero in misura maggiore la psicologia delle ragazze (in relazione alla connessione più semplice con l'origine materna, come contrapposta a quella di necessaria separazione dei ragazzi)³²; un appello che aprirebbe all'idea di concepire l'etica della cura come un modello morale basato sulla compassione, sulla benevolenza o sull'altruismo innati (nelle donne). Gilligan fa infatti riferimento a uno sviluppo che prevede diversi stadi, l'ultimo dei quali è definito nei termini della capacità di prendersi cura degli altri e di sé: esso consiste cioè nel realizzare che «la responsabilità comprende sia sé che l'altro, considerati diversi ma connessi, non più separati e opposti»³³. Questo è dunque l'ideale della «cura responsabile» che differisce dal precedente stadio delle «cure ma-

³² Come ho già ricordato Gilligan chiarisce questo punto in scritti successivi a *Con voce di donna*, sconnettendo le capacità di empatia e comunicazione dal binarismo di genere, e considerando queste capacità come una dotazione di bambini e bambine, su cui il patriarcato opera in modo differenziale, lasciando alla ragazze la possibilità di «resistere» nell'accesso a queste capacità un po' più a lungo dei ragazzi. Queste capacità sono dunque una dotazione umana, che può essere utilizzata in vista di uno sviluppo morale diverso, non solo femminile. Si veda C. Gilligan, *La virtù della resistenza* cit., capp. 2 e 4.

³³ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 150.

terne» (compatibile con lo stadio del pensiero morale convenzionale di Kohlberg). Ed è bene sottolineare questo punto, poiché in molte riflessioni successive sull'etica della cura, invece, la metafora (o la pratica) della cura materna è stata assunta in modo ap problematico per dare conto della pratica morale della cura e dei suoi aspetti riflessivi, come anche del suo ambito più o meno specifico di applicazione (si vedano a questo proposito le tesi di Ruddick, Noddings e Held che verranno discusse nel prossimo capitolo). Appare infatti chiaro che proprio tenendo in conto questo superamento delle cure materne si possa considerare che Gilligan non stia semplicemente proponendo il valore morale di «virtù femminili» tradizionali, ma stia piuttosto aprendo alla possibilità di elaborare un paradigma morale del tutto nuovo, che emerge dall'interdipendenza umana e che – al contempo – è capace di riconoscerla e metterla a valore, e che infine non si connota affatto come necessariamente femminile. Questa è di fatto la linea interpretativa che proporrò.

È bene considerare, altresì, espandendo le considerazioni appena svolte, che l'affermare che una persona non deve prendersi cura degli altri in modo sacrificale, non è un'affermazione che deriva – nell'elaborazione di Gilligan – dal valore che ciascuno riconosce o deve riconoscere ai propri diritti o alla propria sovranità, ma emerge invece in forma di una «verità relazionale»: dalla consapevolezza che una relazione non può darsi o mantenersi se uno dei suoi membri si preoccupa solo di dare, consumando tutte le sue energie³⁴. Nello stesso modo, si potrebbe pensare, l'interesse e la preoccupazione per la sofferenza o la fioritura degli altri non deriva da un'ingiunzione esterna (frutto di una regola convenzionale o di ragione) a prendersi cura degli

³⁴ Questo emerge per esempio negli studi sull'aborto riportati nel volume di Gilligan, che abbiamo citato, dove appunto un tema rilevante diviene l'energia femminile necessaria a mantenere la relazione che si avrà con il nato. In questo senso può essere utile un esempio: si può ricordare che in aereo, quando vengono spiegate le procedure di emergenza, viene sempre indicato che l'adulto debba mettersi la maschera per l'ossigeno prima del minore di cui è responsabile, questo non perché l'adulto vada tutelato di più del minore, ma perché nel tentativo di metterla prima al minore, senza metterla a sé, può rischiare di non riuscire a metterla a nessuno.

altri o ad essere benevolenti, ma sorge dalla stessa connessione tra noi e gli altri, tra il nostro non soffrire e fiorire e quello degli altri, tra i nostri sentimenti e quelli degli altri³⁵. Questo è un nodo che, come vedremo, va tenuto in debita considerazione.

Sempre in vista di elaborazioni ulteriori, va considerato e riaffermato poi un terzo tratto saliente: è bene tenere a mente che Gilligan sostiene che «mantenere e sostenere le relazioni» non vuol dire che nessuno venga mai deluso o frustrato o addirittura lasciato da parte (questo appare chiaramente dalle analisi di alcune risposte analizzate nei suoi studi). Nel mantenere le connessioni e le relazioni si possono infatti dare sofferenze e costi, perfino separazioni, abbandoni e fallimenti: prendere in carico la vulnerabilità e la contestualità che caratterizza la vita e l'esperienza umana significa infatti avere a che fare con la valutazione di questi costi, ma anche con il riconoscimento che per quanto si possa tentare di ridurli essi possano essere a volte inevitabili. Questi costi e sofferenze, d'altronde, possono essere considerati in parte come individuali, ma vanno anche considerati – alla luce della concezione porosa degli individui e della soggettività implicita in questa visione – come qualcosa che è difficile ascrivere chiaramente all'uno o all'altro dei membri di una relazione: i costi e le sofferenze influenzano la relazione e vanno gestiti in modo condiviso, facendo ciascuno la propria parte nella relazione medesima. Si potrebbe dunque affermare che nella visione di Gilligan, il fulcro della responsabilità (individuale, ma geneticamente relazionale) non stia nel riconoscere e rispondere ai bisogni degli altri per come essi li rappresentano, come se fossero già dati e indipendenti da noi, ma che stia piuttosto nel mantenere aperta la possibilità di uno scambio (sentimentale o dialogico) in cui quei bisogni emergono, sono rappresentati e –

³⁵ A questo proposito mi piace fare presente che Gilligan cita un bel passo tratto da *Il mulino della Floss* di George Eliot: «Giacché non è possibile 'imbrigliare in formule' 'la misteriosa complessità della nostra vita', il giudizio morale non può essere costretto da 'norme generali' ma deve essere ispirato da un'esistenza così viva e intensa da aver saputo creare un vasto senso di fratellanza (*fellow feeling*) per tutto ciò che è umano», Ivi, p. 134. Sul riferimento a George Eliot e al valore morale di sentimenti passioni e immaginazione, tornerò ancora nell'ultimo capitolo.

per quanto è possibile – presi in carico, anche se ciò non porterà necessariamente a una soluzione facile o scontata (si pensi al caso di Heinz, o anche all'aborto).

Si veda ad esempio dove afferma:

Allora l'ideale della cura si amplia e da paralizzante ingiunzione a non fare del male agli altri diventa ingiunzione a rispondere responsabilmente a sé e all'altro e a mantenere in vita così la connessione.³⁶

La sopravvivenza degli individui, cioè di ciascuno di noi, la riduzione delle sofferenze, lo sviluppo e la fioritura sono pertanto intrinsecamente relazionali e dunque non possono essere rappresentati come bisogni (o diritti) di individui separati che possono essere soddisfatti o rispettati da altri separati individui sulla base della loro benevolenza (o di regole di giustizia); si tratta invece di esigenze che sorgono e trovano una risposta possibile nello stesso contesto relazionale, interpersonale e sociale che tiene insieme le individualità e la vita, quando ciascuno «fa la sua parte».

Ciò detto, io ritengo (come già accennavo) che rimanga lo spazio per considerare che questo non voglia dire che si debbano diluire le responsabilità individuali, per esempio, in responsabilità da agire solo collettivamente o socialmente (ovvero potremmo anche dire in forma politica), ma che si possa pensare alla responsabilità individuale nella forma del fare la propria parte, del sentirsi coinvolti, del prendere parte a questo gioco di interconnessioni, con sensibilità e consapevolezza, sviluppando cioè alcune caratteristiche determinate. Del resto nella riflessione di Gilligan è costante il richiamo in questo senso all'impegno e alle capacità individuali di sensibilità e attenzione, come frutto e volano delle relazioni.

Il fulcro dell'etica della cura come paradigma morale, per come qui verrà riproposto, sta dunque nel prendersi cura *delle*

³⁶ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 152. Ancorché la questione della valutazione delle conseguenze e dei costi sembri aprire a temi consequenzialisti, di fatto quest'ultima considerazione mette in difficoltà una lettura utilitarista-calcolista delle tesi proposte.

relazioni tra sé e gli altri, nel prendersi cura di sé e degli altri *nelle* relazioni, nel prendersi cura della vita come una rete di relazioni, un prendersi cura che è tessuto, sostenuto e reso possibile da una serie di capacità che emergono, come abbiamo visto, da una «sequenza coerente di sentimenti e modalità di pensiero»³⁷.

Ovviamente a questo punto, nel cercare di dare una forma filosoficamente strutturata a questo paradigma, diventa dirimente dare conto di questa sequenza più nel dettaglio, e questo ci porta ai temi che meritano una speciale attenzione e che vanno maggiormente definiti e sviluppati.

Abbiamo già ricordato che Gilligan pone al centro del paradigma morale della cura un senso di responsabilità che emerge da una rappresentazione intima e necessitante (*compelling*) della propria posizione in relazione a quella degli altri, e dei loro (e nostri) bisogni; una responsabilità che potrebbe essere pensata nei termini dello sviluppo di determinate capacità o attitudini o di determinati tratti del carattere, e nella messa in pratica di questi. Ovviamente, un primo punto dirimente da considerare per articolare questo paradigma è come si guadagni, e cosa implichi, questa rappresentazione o questo senso di responsabilità, e come se ne possa dare conto: ad esempio per via cognitiva e intellettuale, narrativa e linguistica, o immaginativa e sentimentale?

A questo proposito – e dunque come un primo tema da tenere presente nell'articolare ulteriormente questo modello – si può considerare che anche se Gilligan sembra fare un appello relativamente generico al modo in cui si può guadagnare questa rappresentazione intima, chiamando in causa la «sensibilità» e la «sollecitudine» (cioè in fondo la cura medesima), ella poi fornisce delle indicazioni che seppur vaghe possono aprire la strada a un'elaborazione ulteriore. Ella indica infatti come cruciali alcune facoltà umane: da una parte fa spesso riferimento alla comunicazione verbale, alla narrazione e alla disposizione all'ascolto (si veda appunto il richiamo costante al tema della voce) e a una dimensione intellettuale che garantisca lo sviluppo di concetti adeguati; ma, d'altra parte, fa riferimento a quella che potremmo definire come una comunicazione sentimentale: si richiama infat-

³⁷ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 131.

ti all'empatia o alla simpatia, facendo divenire centrale, invece, la dimensione della sensibilità; infine menziona l'attenzione e l'immaginazione (differenziandole in modo specifico da identificazione e generalizzazione)³⁸. Va altresì fatto presente che Gilligan non sembra stabilire una gerarchia tra queste diverse dimensioni, né offrirne caratterizzazioni più approfondite: sembra richiamarle tutte assieme senza considerarne una come preponderante. Questo almeno nel primo volume; è pur vero infatti che negli scritti successivi, e soprattutto in *La virtù della resistenza*, Gilligan sembra accordare un ruolo maggiore alla dimensione emotiva e sentimentale, riferendosi anche a studi neuro-scientifici (ad esempio quelli di Antonio Damasio) e di antropologia evoluzionista (con riferimento agli studi di Sarah Blaffer Hrdy)³⁹. Uno sviluppo che certamente ben si accorda e sostiene le tante letture sentimentaliste dell'etica della cura che discuterò nei prossimi capitoli, dove con «sentimentalismo» sto indicando quella ampia riflessione sulla morale che la vede radicata nei nostri sentimenti e nelle nostre emozioni, nel lato passionale e affettivo della natura umana, più che nella nostra capacità di ragionare o conoscere, e più in particolare in una specifica dimensione sentimentale o sensibilità⁴⁰. Se si debba percorrere la strada, e in che termini, di

³⁸ Il riferimento alla parola scambiata e alla narrazione è ubiquitario. A proposito di empatia, abbiamo già citato il passo dove ella afferma che le ragazze ne hanno una maggiore riserva (*Con voce di donna* cit., p. 16), ma molti sono i passi in cui vi torna. I riferimenti alla simpatia sono più limitati, se ne trova cenno solo in una citazione che fa da George Eliot, a p. 151. Riferimenti generali alla comunicazione sentimentale sono anch'essi comunque ubiquitari, così come il richiamo all'attenzione. Sull'immaginazione e la generalizzazione, si vadano pp. 61 e 66.

³⁹ Cfr. C. Gilligan, *La virtù della resistenza* cit., pp. 61-70.

⁴⁰ Per una definizione si veda E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari, 2010. Ad esempio p. 9 (dove per altro spiega che il termine è usato in accezione tecnica, per riferirsi a uno specifico tipo di riflessione etica, che ha poco a che vedere con l'uso più quotidiano di termini simili per denotare atteggiamenti che tendono a «una sentimentalità eccessiva, affettata e sdolcinata» come l'uso per esempio nei generi cinematografici potrebbe far pensare). Il confronto tra la tradizione sentimentalista in filosofia morale, gli studi neuroscientifici recenti e la tradizione evoluzionista è ormai molto sviluppato e si può considerare come un filone di ricerca ricco e specifico. Per un interessante resoconto si veda E. Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina, Mila-

una lettura sentimentalista dell'etica della cura, è appunto una delle questioni che sarà bene approfondire, poiché non è affatto scontata. Per quanto questa sia la lettura più diffusa (dalle prime riflessioni di Annette Baier all'ampio lavoro di Michael Slote), non solo essa non è l'unica possibile, ma si apre anche a diverse linee di sviluppo, come vedremo nei prossimi capitoli.

Un secondo tema su cui sarà bene ritornare riguarda, poi, il tipo di relazioni cui si fa riferimento quando si pensa alla natura relazionale della soggettività e dell'etica della cura. Come abbiamo già ricordato, il cuore dell'etica della cura è l'idea che le relazioni debbano essere mantenute e sostenute, e che questo vada fatto non in termini astratti o impersonali, ma guardando alla loro particolarità, quella dei membri della relazione e quella della situazione e del contesto in cui essa si dà. La questione su cui c'è contesa interpretativa e che è importante chiarire riguarda appunto il novero o il tipo delle relazioni coinvolte in questo tipo di affermazioni: si tratta di capire, cioè, se vi sia o meno un limite al tipo di relazioni che possiamo pensare di rappresentarci e agire nella loro particolarità.

Nella lettura di Gilligan che qui si è proposta questa attenzione alla particolarità risulta importante in ogni e qualsiasi relazione in cui ci si trovi coinvolti, più o meno direttamente, e non può essere limitata solo ad alcuni tipi specifici di relazioni (per esempio alle relazioni con chi abbiamo «caro o vicino»). Ma su questo punto le interpretazioni successive divergono. Vi è infatti chi considera, al contrario, che l'etica della cura guardi e si dia solo in alcune specifiche forme di relazione, appunto quelle che possiamo definire personali, private o dirette e che non possa essere estesa a relazioni meno dirette e quindi non possa essere considerata come una risorsa morale per la condotta da tenere verso chi ci è «distante» (così per esempio Noddings, ma in parte anche Slote).

Quello che voglio far presente è che, nel richiamare la cura delle relazioni nella loro particolarità, si può creare di fatto un'ambiguità tra il considerare solo l'attenzione dovuta ad alcune relazioni particolari e il considerare che tutte le relazioni vadano

no, 2013.

viste nella loro particolarità; un'ambiguità che rimanda alla possibilità di leggere l'etica della cura come un'etica complessiva o solo complementare rispetto a quella della giustizia (pensata come più adatta a gestire le relazioni con gli altri distanti o sconosciuti). Su questo punto come vedremo il dibattito è stato ampio. A mio modo di vedere quello che l'ideale della cura comporta, per come Gilligan lo formula (ancorché lei non affronti direttamente il tema), è che debbano essere presi in carico nella loro particolarità – prescindendo da idealizzazioni, generalizzazioni o astrazioni – i bisogni di ciascun partecipante in una relazione, ovvero di ogni e ciascun essere umano con cui ci troviamo o possiamo porci in relazione, ovvero virtualmente di tutti gli esseri umani, visto che siamo tutti interconnessi, ovvero che sia così ampia la rete di relazioni di cui ci possiamo sentire responsabili⁴¹. Molto spesso, invece, l'etica della cura è intesa come un modello di riflessione morale che mette al centro e invoca l'importanza di rispondere ai bisogni soltanto di alcuni individui in particolare (nello specifico quelli per cui proviamo particolari legami affettivi), tanto è vero che – nelle interpretazioni successive (sia quelle critiche del modello che quelle favorevoli) – molto accesa è stata la discussione intorno alla «parzialità» verso alcuni individui in particolare che sarebbe proposta dall'etica della cura, in contrapposizione all'imparzialità degli obblighi dell'etica della giustizia (per alcuni autori la parzialità dà conto di tratti importanti della condizione umana, per altri invece è proprio ciò che bisogna abbandonare per ambire alla dimensione morale)⁴². Nonostante sia un problema tutt'altro che banale capire come ci possiamo rappresentare o come possiamo entrare in contatto con i bisogni particolari di persone che non conosciamo direttamente (i cosiddetti «altri distanti» come si usa dire nell'ampio dibattito relativo a questo tema), io credo tuttavia che limitare l'ambito di applicazione dell'etica della cura a un novero

⁴¹ Si ricordi anche il tema dell'universalità del bisogno di cura che abbiamo già menzionato. Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., pp. 81 e 102.

⁴² Cfr. infra. cap. 3. A titolo d'esempio si può considerare Michael Slote come un sostenitore della prima tesi e Helga Kuhse come una sostenitrice della seconda.

ristretto di relazioni non sia quanto Gilligan ha in mente, né quanto sia necessario fare. Non è un caso, del resto, che l'esempio su cui elabora una gran parte della sua argomentazione, cioè il dilemma di Heinz, non rappresenti affatto una relazione tra persone che si conoscono intimamente; né tantomeno esso deve essere letto come il conflitto tra le responsabilità dovute a una relazione particolare (quella di Heinz con la moglie) e quelle che nascono in relazioni più impersonali (quella tra Heinz e il farmacista), giacché viene chiarito che non è importante che Heinz ami sua moglie. Esso riguarda piuttosto l'incontro tra due persone che non si conoscono (appunto Heinz e il farmacista), incontro che – come spiega Gilligan – può essere esplorato e valutato moralmente in due modi: o attraverso il richiamo alla logica astratta delle norme oppure attraverso la cura dei bisogni di tutti gli individui coinvolti, nella loro particolarità e con le particolari risorse a disposizione. Questo tema è cruciale per lo sviluppo del mio ragionamento in questo volume.

È vero, d'altra parte, che la questione è complicata, poiché – sia pure tra persone che non si conoscono – il dilemma di Heinz rimanda comunque a una situazione di relazione diretta tra individui, a un incontro, mentre gli «altri distanti» possono essere davvero distanti, tanto distanti da non poter essere colti nella loro particolarità. Ma, come vedremo, in quel che segue, una soluzione a questa difficoltà verrà proposta e implicherà una revisione o riarticolazione di ciò che significa prendersi cura, e l'indicazione delle molte forme che questa pratica può prendere. Questa proposta, come verrò poi a spiegare, prende le mosse da un'ulteriore complicazione del problema: la posizione di chi vede articolarsi una contrapposizione tra «cura dei vicini» e «giustizia verso i lontani» verrà infatti messa in difficoltà dalla considerazione che si può nutrire anche un certo scetticismo circa il fatto che sia sempre possibile entrare in un contatto «autentico» con i bisogni anche solo di chi ci è vicino o caro, o perfino con i nostri stessi. Nell'elaborare cosa significa prendersi cura di chi ci è vicino, data l'opacità e la non trasparenza che può connotare anche questa più semplice situazione, verrà indicata, dunque, anche una via per prendersi cura degli altri distanti.

Proprio in relazione a questo punto è utile considerare un

ultimo importante tema per articolare una riflessione sull'etica della cura: si tratta di considerare meglio ciò che possiamo rappresentare come l'oggetto della nostra cura o della nostra responsabilità. Un tema su cui di nuovo si possono dare fraintendimenti o interpretazioni differenti.

Gilligan – abbiamo detto – sembra sottolineare fortemente l'importanza del coinvolgimento individuale nelle relazioni, del riconoscere la propria porosità ai bisogni degli altri nella loro particolarità, nonché la necessità di prenderli in carico, senza dimenticare i propri. Se questo è vero, è anche vero che è interessante interrogarsi sulla natura di questi bisogni, su cosa significa, ad esempio, che «nessuno debba essere lasciato da solo». Interrogarsi dunque su quali siano le vulnerabilità che chiamano in causa e permettono la morale della cura. Proprio rispetto a questo tema si possono articolare interpretazioni diverse e si può dire che si assista, anche da parte di Gilligan, a un certo slittamento, soprattutto negli scritti più recenti. È interessante notare infatti che nello svilupparsi del suo pensiero nei diversi testi, i bisogni e le vulnerabilità o il supporto e la cura cui ella fa cenno fanno sempre meno riferimento (se mai poi l'hanno fatto così chiaramente) a bisogni e sostegni legati alla mera dimensione della sopravvivenza, o del benessere fisico o psicologico, degli altri con cui siamo in relazione o di ciascuno. Sempre più spesso Gilligan sembra fare riferimento, invece, anche a una dimensione – che potremmo definire sociale o simbolica o politica – legata al bisogno di ciascuno di essere riconosciuto come una persona, come un individuo umano capace di esprimersi e di avere una voce particolare: bisogno che può essere appunto frustrato da regimi sociali, politici e simbolici che impediscono di riconoscere alcune vite come pienamente umane (proprio come è capitato alle stesse bambine con cui Gilligan ha lavorato), ed impediscono, a tutti o ad alcuni più di altri, di esprimersi e di vivere liberamente⁴³.

⁴³ Si ricordi qui il passaggio già citato dalla *Letter to Readers* dove Gilligan afferma: «avere una voce significa essere umani. Avere qualcosa da dire è essere una persona» (p. xvi)

Quest'ultima suggestione, a mio avviso, pone una questione cruciale, il cui sviluppo può rendere la cura davvero un'etica all'altezza del tempo presente, in quanto implica la consapevolezza della difficoltà di recuperare la propria esperienza, avere la propria voce, riconoscere i propri bisogni e quindi (e ancor di più) quella di riconoscere l'esperienza degli altri, la loro voce e i loro bisogni e perfino la loro stessa esistenza.

Si tratta della questione della differenza e dello stigma cui abbiamo accennato, che come ho provato a sostenere è questione cruciale per l'etica.

Se l'etica della cura emerge dunque come un modello morale centrato sulla capacità dell'agente di essere attento, sollecito e responsivo ai bisogni degli altri (e ai propri), dobbiamo domandarci – questo è il punto che si vuole sostenere – quali sono questi bisogni e queste vulnerabilità: quali aspetti delle nostre vite o del mondo sono rilevanti. In altre parole, dato che la cura è la cura per la fioritura umana incarnata in una serie di relazioni verso le quali mostriamo attenzione, cercando di limitare la violenza e la sofferenza, il problema diviene quello di tenere presenti i diversi livelli su cui si dispiegano la fioritura o la violenza, la felicità o l'infelicità delle relazioni. In questo senso è interessante interrogarsi sulla natura dei bisogni o delle vulnerabilità di cui dobbiamo aver cura.

Come si è già detto, si possono concepire la vulnerabilità, i bisogni, le relazioni e la cura in modi diversi: possiamo riferirci al livello fisico, considerando gli umani fragili da questo punto di vista (ad esempio, ma non solo, nella malattia o nella vecchiaia, o nella nostra infanzia inetta), oppure possiamo guardare ad un livello affettivo-psicologico, considerando il bisogno di essere riconosciuti e ritenuti interlocutori, di non essere lasciati da soli; o invece, ad un diverso livello, possiamo considerare gli altri come partner in conversazioni condivise che permettono e sostengono la nostra stessa espressione; o infine possiamo considerare la nostra vulnerabilità a strutture di potere materiali e simboliche tali da rendere la nostra e l'altrui espressione udibile, visibile, importante o meno.

In questa luce l'idea di prendersi cura degli altri e delle loro sofferenze può dunque rimandare a piani anche molto diversi,

che vanno dal considerare un dolore derivante da un danno fisico, al considerare la pena che si prova a non essere presi in considerazione, dall'essere lasciati da soli o dal non avere relazioni significative (se voluta, anche la solitudine può essere una postura relazionale, ma allora non si è lasciati da soli), alla pena (o alla violenza subita) che può derivare dal non essere riconosciuti, o dal non sentirsi, soggetti o persone, dal non avere una voce riconosciuta o riconoscibile.

La nozione di cura si allarga dunque dal tipo di pratiche che possiamo considerare caratteristiche della più semplice sfera del contatto fisico o psicologico tra persone (come per esempio appunto nelle cure materne: cibare, coprire, consolare ...), a un più complesso gioco simbolico di interrelazioni che sono strutturate anche a livello sociale, politico e culturale.

Si pensi, per fare un esempio, al prendersi cura di un bambino/a intersessuale: possiamo nutrirlo/a e coprirlo/a con abiti caldi e amarlo/a profondamente ma al contempo possiamo considerare sia bene sottoporlo/a a un intervento chirurgico e somministrargli/le una terapia ormonale al fine di curare quella che normalmente è considerata una patologia (anche dove questo comporti ad esempio impedirgli/le di provare piacere sessuale per tutta la vita); oppure possiamo preoccuparci di rendere la sua vita vivibile così com'è, resistendo alla normalizzazione e al silenziamento di questo tipo di vita umana, (pre)occupandoci delle rappresentazioni stesse dell'umano⁴⁴. Ovviamente si tratta di modi molto diversi di concepire la vulnerabilità e la violenza e quindi anche la cura e la sollecitudine.

Dunque il nostro essere attenti agli altri, il nostro prendercene cura, può essere configurato come il prenderci cura della loro (ma anche della nostra) vulnerabilità a diversi livelli: un'attenzione che trova la sua radice nel nostro stesso essere vulnerabili su più piani, e che può prendere la forma di una responsabilità individuale nel rispondere ai bisogni degli altri e nel mantenere la ricchezza del tessuto relazionale cosicché ciascuno pos-

⁴⁴ Si pensi anche solo alla fatica che per esempio si è fatta per descrivere questo esempio seguendo la grammatica italiana che non prevede altro che due generi.

sa fiorire nella sua differenza e particolarità, ancora una volta su più piani. Si potrà contribuire alla fioritura altrui con gesti diretti a lenire le sofferenze fisiche degli altri o a rispondere ai loro bisogni psicologici di affetto, ma anche partecipando alla modificazione della rappresentazione della forma di vita umana, di modo che l'ampia varietà che la caratterizza, ancora una volta su diversi livelli (potremmo dire dall'anatomia fino agli stili di vita), vi si trovi a proprio agio.

Riconnettendoci con quanto fatto presente all'inizio del paragrafo, è bene considerare che allargare il campo della cura nel senso appena descritto non diminuisce lo spazio per una responsabilità individuale. Ancorché certe forme di violenza sembrano affrontabili solo a livello sociale o politico, come quelle della visibilità di certe forme di vita umana, in realtà queste forme di violenza e queste rappresentazioni sono nutrite dai nostri stessi gesti, anche piccoli, che reiterano per esempio esclusioni e stigmatizzazioni. C'è dunque un piano in cui (anche al di là di trasformazioni operate collettivamente) si può comunque operare individualmente, facendo attenzione, prendendosi cura di questi piccoli gesti, delle parole che usiamo, dei pregiudizi e delle stigmatizzazioni che rinforziamo. Trovo interessante pensare che vi sia un legame tra tutte queste diverse dimensioni, ovvero che si possa porre a tema una responsabilità personale che agisce su ciascuno di questi livelli, quando ci prendiamo cura degli altri, di noi e delle relazioni in cui siamo. L'idea è che si debba coltivare una sensibilità verso le diverse forme di violenza che possono presentarsi e disapprovarle e disinnescarle.

Proprio in questo senso andrà l'interpretazione dell'etica della cura che si intende proporre in questo volume. Un'interpretazione che, come vedremo, porta anche a mettere in discussione la contrapposizione, di cui si diceva più sopra, tra vicini e lontani, poiché se si reinterpreta la cura tenendo presente questi diversi piani, e dunque le diverse forme che può prendere l'aver cura, si può pensare che essa si eserciti sia nei confronti di chi ci è vicino, sia di chi ci è lontano.

Infine, nell'apertura del volume si è detto che l'etica della cura può mutare o ampliare il nostro riferimento a ciò che consideriamo esperienza morale, al tipo di esperienze che caratteriz-

ziamo come moralmente salienti, e così al tipo di pratiche, posture, azioni, disposizioni, esperienze, ragioni o sentimenti, che consideriamo importanti per la soluzione di ciò che percepiamo come oggetto di scrupolo o attenzione morale. Nel sottolineare questa ricchezza, a mio avviso, si prende definitivamente congedo dalla visione dell'etica della cura come una mera riabilitazione di attività tradizionalmente ascritte alle donne, che è l'ultima questione su cui anche sarà bene tornare.

2.3. TEMI DA SVILUPPARE

Per concludere, la tesi che qui si propone è che l'etica della cura, soprattutto a partire dalle formulazioni di Gilligan, debba essere pensata come un'etica che emerge dalla – e tiene conto della – condizione degli umani come soggetti interconnessi, fragili e vulnerabili, soggetti che si costituiscono e si mantengono (a diversi livelli: dalla loro esistenza fisica, alla loro identità e al loro senso di separazione e connessione, fino alla soddisfazione di bisogni di diversa natura e alla loro fioritura) attraverso le relazioni. Porosi e vulnerabili gli uni agli altri e (anche attraverso le relazioni personali) alla società, alla cultura e a varie forme di discorso o piani simbolici, questi soggetti sono allo stesso tempo bisognosi e capaci di morale: una moralità che prende la forma di una pratica di attenzione agli altri nella loro particolarità e differenza, fatta di sollecitudine e cura verso le diverse relazioni in cui tutti siamo immersi.

Il punto cruciale, evidentemente, è quello di capire come configurare questa sollecitudine e questa cura così da poter accomodare tutta la complessità che abbiamo menzionato. In quel che segue intendo offrire alcune considerazioni in questo senso, anche ritornando – sia pure criticamente – su alcune delle riflessioni più filosoficamente strutturate che hanno fatto seguito alla pubblicazione del lavoro di Gilligan, come pure – come già si accennava – su determinati sviluppi del pensiero femminista.

In termini molto generali la tesi che verrà proposta è che per sviluppare una versione filosoficamente perspicua e interes-

sante degli elementi elaborati fino ad ora, si debba prestare particolare attenzione soprattutto agli ultimi temi che ho esposto: in primo luogo, quello relativo all'ambiguità tra il prendersi cura degli altri (tutti o qualsiasi) nella loro particolarità o solo di alcuni individui particolari; in secondo luogo, quello relativo alla molteplicità dei livelli su cui possiamo pensare che si articolino bisogni e sofferenze, degli altri o di noi stessi. In questa luce verranno valutate le diverse interpretazioni filosofiche relative alle capacità umane coinvolte in un'etica della cura e, soprattutto, verrà valutata la possibilità di offrire una rilettura sentimentalista, ancorché rivisitata, della stessa. Infine, come vedremo queste questioni si intrecciano in modo interessante al tema più generale se l'etica della cura sia un'etica femminile o umana, o come qui verrà sostenuto femminista.

La mia convinzione è infatti che su questi temi cruciali il dibattito che ha fatto seguito alla pubblicazione delle tesi di Gilligan sia debole, e possa invece essere spinto più avanti in una direzione che cercherò di illuminare facendo riferimento proprio al contributo recente di autrici femministe (anche dove esso non sia direttamente legato ai temi dell'etica), come mostrerò nei prossimi capitoli.

3.

IL DIBATTITO

INTORNO ALL'ETICA DELLA CURA

3.1. PRINCIPALI ELABORAZIONI DELL'ETICA DELLA CURA

Le tesi proposte da Gilligan hanno avuto un ampio seguito sia nel dibattito filosofico femminista che in quello filosofico morale più generale.

Tra i molti tentativi di sviluppare delle elaborazioni filosoficamente strutturate dell'etica della cura è bene iniziare con il ricordare i lavori fondamentali di Virginia Held e Joan Tronto. Queste autrici hanno cercato di dare una versione più comprensiva e filosoficamente strutturata dell'etica della cura, proponendola come un paradigma morale a se stante e distintivo, soprattutto nel confronto con «l'etica della giustizia» (caratterizzata nei loro scritti soprattutto nei termini della riflessione di John Rawls e quella dell'utilitarismo novecentesco), ancorché non sempre compiutamente alternativo a quest'ultima¹. Così pure è bene

¹ Cfr. V. Held, *Etica femminista* cit.; Ead., *The Ethics of Care* cit.; Ead., a cura di, *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder, Co., 1995; J. Tronto, *Confini morali* cit. Tronto ha dedicato due volumi al rapporto tra cura e democrazia, meno rilevanti in questa riflessione: J. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York - London, 2013; Ead., *Who cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2015. Un'interpretazione che invece vede una completa complementarità tra etica della cura e etica della giustizia è quella proposta da H. Kuhse, in *Prendersi cura* cit., ma non la

ricordare l'importante lavoro svolto da Michael Slote in diversi testi volti a indicare le consonanze tra l'etica della cura e impostazioni sentimentaliste dell'etica e a mostrare il valore di questa diversa impostazione per la riflessione morale. La sua proposta di «un'etica della cura e dell'empatia», così come recita il titolo di uno dei suoi volumi², e il suo impegno nel mostrare la portata di questo tipo di impostazione costituiscono uno dei tentativi più comprensivi di dare forma a questo tipo di approccio; un approccio che Slote considera capace sia di dare risposta a una serie di questioni che le etiche imparzialiste, a suo avviso, lasciano aperte (soprattutto riguardo il problema dell'integrità personale e il problema delle scelte «parziali» verso i propri cari)³, sia di dar conto di dimensioni morali più tradizionali (Slote fa riferimento a quello che definisce come «l'insieme tradizionale dei doveri»).

Naturalmente poi, un altro riferimento cruciale è quello alla riflessione di Annette Baier. Nonostante questa autrice non si sia dedicata in modo sistematico all'etica della cura, dedicando la parte principale e più nota della sua ricerca alla ricostruzione del pensiero di David Hume e allo sviluppo della tesi sentimentalista secondo la quale la morale si radica (e va radicata) nel lato passionale ed affettivo della natura umana (nei sentimenti e nelle emozioni), e pur essendo – per altro – relativamente scettica in tema di teoria morale, ella è stata tra le prime ad offrire alcuni

considereremo nel dettaglio poiché essa non offre considerazioni particolarmente innovative nella comprensione del prendersi cura e considera l'etica della cura come ancillare, al più un utile complemento, rispetto a quella della «giustizia».

² Si vedano soprattutto M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy* cit.; Id., *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2010; Id. *Virtue Ethics*, in M. W. Baron, P. Pettit, M. Slote, a cura di, *Three Methods of Ethics: A Debate*, Blackwell, Cambridge, 1997, pp. 176-237.

³ Come vedremo meglio in seguito, Slote riprende da Bernard Williams l'idea che possa essere rilevante in morale non solo l'obbedienza a norme imparziali o alla norma utilitarista della massimizzazione degli interessi o delle preferenze soddisfatte, ma anche la fedeltà al proprio modo di essere, il tema appunto dell'integrità personale, così come vede problematica la richiesta di trattare i nostri cari alla stregua di sconosciuti che caratterizzerebbe l'etica imparzialista, per esempio di matrice kantiana.

elementi importanti – che rimangono ancora tali – per la comprensione e l'interpretazione del lavoro di Gilligan e per un suo sviluppo nella direzione di un sentimentalismo particolarmente raffinato⁴.

Vanno infine, citate anche altre linee di sviluppo, più o meno recenti. Interessante è ad esempio il lavoro di Lawrence Blum sul particolarismo in morale, che egli elabora a partire dalla riflessione di Iris Murdoch, ma tenendo in particolar modo presente il lavoro di Gilligan⁵. Così pure molto interessante è la più recente elaborazione proposta da Sandra Laugier che offre una particolare reinterpretazione dell'etica della cura nei termini di un'etica del linguaggio ordinario e del perfezionismo morale nel senso sviluppato da Stanley Cavell⁶.

Lasciando per il momento da parte – nonostante la loro rilevanza – gli ultimi autori menzionati, cui farò riferimento più avanti nell'elaborazione della mia interpretazione, l'analisi che segue si concentrerà soprattutto sulle tesi proposte da Held, Tronto e Slote, essendo queste le tesi più note e quelle che probabilmente hanno contribuito in modo maggiore alla comprensione più diffusa dell'etica della cura. Nell'offrire una ricostruzione questi lavori, intendo soprattutto considerare se, e in che modo, essi riescano a dare conto della ricchezza e della complessità delle implicazioni che, come ho cercato di mostrare nel capitolo precedente, si possono sviluppare a partire dal lavoro di Gilligan.

⁴ Per i riferimenti espliciti al lavoro di Gilligan e all'etica della cura si veda soprattutto A. Baier, *Moral prejudices* cit. Per il lavoro su Hume e l'etica sentimentalista si veda: Ead. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991 e Ead., *Death and Character. Further Reflections on Hume*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2008. Si veda infine Ead., *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, Methuen, London, 1985.

⁵ Si veda L. Blum, *Moral Perception and Particularity* cit.

⁶ Si veda S. Laugier, *Le sujet du care: vulnérabilité et expression ordinaire* cit. e il più recente S. Laugier, *Etica e politica dell'ordinario* cit.

3.2. VIRGINIA HELD E JOAN TRONTO: CURA VS. GIUSTIZIA

Tra i tentativi di offrire una ricostruzione dell'etica della cura adeguata dal punto di vista filosofico e soprattutto di mostrare la sua portata nel ripensare la morale (intesa sia dal punto di vista della sua teorizzazione, che della sua pratica), vanno sicuramente annoverati quelli portati avanti da Virginia Held e Joan Tronto. Entrambe queste autrici propongono infatti di adottare la prospettiva della cura non tanto per dare conto della moralità femminile (come al tempo del loro scrivere si pensava avesse fatto Gilligan), ma invece come un valido e necessario paradigma morale, capace di dare maggior conto dell'esperienza morale umana e quindi di valutare in modo diverso e migliore il relazionarsi tra individui, non solo a livello personale, in una dimensione privata, ma anche a livello sociale (tanto che – soprattutto in Tronto – la riflessione sulla cura viene considerata rilevante non solo per la riflessione e la pratica morale ma anche per quella politica).

In questa ottica dunque l'etica della cura non è vista come un'etica femminile, ma come un paradigma morale accessibile a tutti, il cui valore va riconosciuto e messo in pratica, per comprendere e trasformare la realtà morale – ma anche sociale – umana, ridimensionando le istanze di generalizzazione, astrattezza e imparzialità che caratterizzano la riflessione sulla giustizia⁷.

Quello che è interessante per i nostri fini è capire come queste due autrici organizzino la loro riflessione intorno alla cura, rispetto alle questioni indicate in precedenza, non solo quindi riguardo alla questione della sua natura femminile, ma anche ri-

⁷ Come già ricordato con «etica della giustizia» in questo dibattito ci si riferisce a un insieme composito di riflessioni che spaziano dalla teoria della giustizia di John Rawls, alle tesi utilitariste (diffuso è il riferimento alla versione di Richard Marvin Hare), alla teoria dei diritti (con riferimento ad esempio a Ronald Dworkin), fino a comprendere in alcuni casi anche l'etica della comunicazione di Jürgen Habermas. Tutte queste riflessioni vengono accomunate da un richiamo costante all'impersonalità, all'imparzialità, all'astrattezza e al distacco, alla riflessione morale come caratterizzata dalla tematizzazione di norme o procedure o diritti universali e, quasi sempre, dal privilegio della razionalità nella giustificazione di questi.

guardo alle risorse filosofiche o umane che vengono messe in campo; a che tipo di ambito guardino per l'applicazione di questo paradigma; e, infine, a come affrontino il tema dei livelli a cui si può considerare prenda forma la vulnerabilità umana cui un'etica della cura dovrebbe offrire risposta, e le sue implicazioni.

Vorrei chiarire fin da subito uno degli elementi che, a mio avviso, si caratterizza come problematico in queste riflessioni: nonostante queste autrici si prefiggano di sviluppare una ricostruzione approfondita dell'etica della cura, nei loro testi rimane relativamente poco indagata la natura stessa della cura come fenomeno umano, e reso relativamente semplice il modo in cui essa possa essere intesa come il fulcro di un paradigma morale. Riguardo alla prima questione, sembra quasi che sia sufficiente dare una definizione ostensiva della cura: come se bastasse parlarne nei termini di un'attività o un atteggiamento che tutti conosciamo, o riconosciamo, per averne fatto esperienza diretta almeno nella sfera privata e nel contesto delle relazioni affettive (soprattutto quelle tra adulti e bambini). Riguardo alla seconda, sembra che sia sufficiente intendere per etica della cura l'indicazione del valore di questa attività o atteggiamento e la mera estensione di questi ad ambiti più vasti di quelli in cui già si esercitano, senza ulteriori considerazioni da offrire. Nei testi di Held e Tronto, la caratterizzazione dell'atteggiamento o dell'attività umana del prendersi cura⁸ è infatti tratteggiata in modo molto

⁸ Con atteggiamento e attività si vuole fare riferimento al fatto che è dirimente per queste autrici considerare sia gli aspetti disposizionali che quelli pratici del prendersi cura: entrambe sottolineano come sia importante per essere una «persona accudente» (una «*caring person*») sia essere solleciti, come disposizione o sentimento, sia impegnarsi effettivamente in relazioni e attività di cura e che il significato del prendersi cura non possa essere compreso se non in relazione allo stesso impegnarsi attivamente in pratiche di cura. A loro avviso, sia detto qui per inciso, questa caratterizzazione pone una difficoltà ai tentativi di leggere l'etica della cura come una forma di etica della virtù, ancorché invece possa essere sostenuto che proprio questa dipendenza dalla pratica e dall'esperienza possa essere ricompresa proprio in quel tipo specifico di tematizzazione della morale. Poiché quest'ultimo non è un tema che è al centro di questa elaborazione lascerò la questione da parte. Il riferimento che è stato fatto alla virtù, soprattutto in relazione alle virtù femminili o a virtù femministe, per esempio nell'introduzione o nel primo capitolo di questo volume, non vuole essere infatti un impegno a proporre questo tipo di lettura, quanto piuttosto un

veloce e generico, appunto perché la cura è considerata qualcosa di cui tutti abbiamo esperienza, qualcosa che si può semplicemente indicare. La gran parte delle loro analisi è dedicata piuttosto a sottolineare il valore morale della cura medesima, l'opportunità cioè di metterla al centro di un nuovo paradigma morale, nonché a mostrare l'ampiezza delle questioni che si possono affrontare dal suo interno, senza soffermarsi in modo particolare né a caratterizzare le risorse umane che questa pratica chiama in causa, né le difficoltà cui può andare incontro, se non – come vedremo – per la questione specifica di come si possa passare da una pratica che caratterizza le relazioni tra individui particolari a una che possa abbracciare l'intero novero delle relazioni umane possibili (cioè che possa affrontare lo stesso novero di questioni che si possono trattare dall'interno delle etiche basate sull'appello a regole generali, principi universali e diritti).

Held per esempio, nel suo testo *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*⁹, afferma esplicitamente che l'etica della cura come prospettiva normativa fa perno sull'«esperienza realmente universale della cura»¹⁰, un'esperienza comune a tutti, che tutti conosciamo almeno nella forma dell'essere stati accuditi da piccoli, poiché come afferma: «ogni essere umano è stato accudito quando era un bambino o non sarebbe vivo»¹¹.

L'accudimento e la cura testimoniano dunque, secondo Held, di una dimensione fondamentale dell'umanità, fondamentale perché altrimenti non si sarebbe vivi (torna qui il tema del tipo di bisogni cui ci si riferisce quando si mette a tema la cura, bisogni che qui sembrano considerati, almeno in prima battuta, eminentemente sul piano della sopravvivenza fisico-biologica), ovvero sia la dimensione della dipendenza e dell'interdipendenza. Questa dimensione, che appunto chiama in causa la cura, la sollecitudine, l'attenzione verso l'altro e il sostegno ai suoi bisogni, soprattutto in relazioni asimmetriche, troppo spesso è stata sot-

uso metaforico per indicare chiaramente un tema su cui interessa riflettere.

⁹ Cfr. V. Held, *The Ethics of Care* cit.

¹⁰ Ivi, p. 3.

¹¹ Ibidem.

tostimata – ad avviso di Held – nelle teorizzazioni filosofiche morali e politiche più diffuse nel pensiero occidentale moderno. In contrasto con tali visioni, che fanno perno su una concezione degli individui come esseri indipendenti, autosufficienti e uguali, che devono trovare il modo di relazionarsi con altri individui altrettanto indipendenti, autosufficienti e uguali, se non minacciosamente contrapposti (torna nella riflessione di Held come in molte altre riflessioni sulla cura l'individuazione di Thomas Hobbes come il campione o il capostipite di questo tipo di concezione)¹², l'etica della cura – a suo avviso – si sviluppa invece dalla piena assunzione del fatto che ognuno di noi ha avuto inizio come un/a bambino/a completamente dipendente da altri e che rimane interdipendente dagli altri per tutta la vita, tanto che persino la capacità di agire indipendentemente (in autonomia) è garantita da relazioni personali e sociali, sia nella sua genesi che nel suo mantenimento (vi è qui dunque un accenno anche ai livelli di vulnerabilità diversi da quella fisica: siamo vulnerabili rispetto a un contesto interpersonale e sociale anche nel nostro svilupparci come individui autonomi). Come tale l'etica della cura si caratterizza per la necessità di mettere questo tipo di dinamiche al centro di una riflessione morale. Riflettendo infatti su quanto si celi di rilevante per la morale in questa dimensione, nascosta nei secoli dalla delega alle donne di una parte consistente del lavoro di cura e degli aspetti relazionali dell'esistenza, e per questo sminuita, secondo Held, prende forma la possibilità di pensare all'etica della cura come «una alternativa promettente agli approcci morali che sono stati dominanti negli ultimi due secoli»¹³. E infatti è proprio – ella afferma – «la relazionalità

¹² Cfr. V. Held, *Etica femminista* cit., pp. 57-61. Su questo tema si veda anche A. Baier, *Moral Prejudices* cit., ad esempio p. 23. Il tratto che viene considerato è ovviamente la finzione metodologica che questo tipo di teorie propone.

¹³ Cfr. V. Held, *The Ethics of Care* cit. p. 3. In questo stesso senso si potrebbero anche citare alcune considerazioni offerte da Annette Baier quando parla delle donne come proletariato morale e del disinteresse delle prospettive etiche più tradizionali rispetto al lavoro di cura o relazionale che permette alle persone di divenire tali e poter per esempio affermare i propri diritti (ad esempio in un linguaggio che si impara necessariamente da altri). Considerare che questo tipo di attività rientrino nella sfera di ciò che è naturale e non morale,

degli esseri umani, costruita e ricostruita, che l'etica della cura cerca di capire, valutare e guidare»¹⁴.

È bene sottolineare che, in questo suo argomentare, Held sta proponendo due movimenti teorici distinti: l'uno riguarda il sostenere che – se assunta come descrizione di ciò che accade agli umani – la concezione degli umani che caratterizza riflessioni più diffuse dell'etica è manchevole; l'altro afferma che questa concezione non è fruttuosa neanche se assunta solo metodologicamente per dare conto della moralità delle relazioni umane¹⁵. Dunque la ridescrizione dell'umanità offerta deve portare anche a una riformulazione dei paradigmi morali.

La natura quotidiana e ordinaria della pratica del reciproco accudirsi, secondo Held, è quindi innegabile e rilevante: questa ordinarità emerge, per esempio, chiaramente nella formula di saluto nordamericano «take care!»¹⁶. Di fatto è proprio all'or-

per gli umani, significa – dice Baier – indebitarsi troppo con la natura. Cfr. *Moral Prejudices* cit., passim, ma anche A. Baier, *Cartesian Persons*, in *Postures of the Mind* cit., pp. 74-92.

¹⁴ Cfr. V. Held, *The Ethics of Care* cit., p. 30 (trad. mia).

¹⁵ Questo punto è utilmente chiarito da Slote, nell'appendice al recente volume, M. Slote, *The Impossibility of Perfection*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 131-138. A pagina 132 discutendo la reazione alla lettura relazionale della personalità proposta da A. Baier in *Cartesian Persons* cit., afferma che «molti filosofi criticarono i suoi argomenti e la accusarono di una fallacia genetica. Non perché lo sviluppo della nostra autonomia e personalità richiedono causalmente la presenza e le azioni di altre persone si deve concludere che filosoficamente il modo migliore di comprenderle *come tali* (una volta che siano sviluppate) sia fare riferimento a quei fatti e a quelle relazioni.» (p. 132, trad. mia). Ma come spiega di seguito, a suo avviso, la tesi di Baier e di altre autrici (Slote cita in questo caso Jennifer Nedelsky) è piuttosto che esse debbano essere comprese in quei termini proprio per ragioni filosofiche e dunque la critica non regge.

¹⁶ Cfr. V. Held, *The Ethics of Care* cit., p. 29. Potremmo dire – con Laugier – che, in una prospettiva Cavelliana, è proprio per la sua natura ordinaria che la cura risulta facilmente invisibile o difficilmente coglibile, giacché lo sfondo ordinario delle nostre esistenze, ciò che le sostiene, essendo appunto sfondo, e non oggetto di attenzione, è difficilmente coglibile (si veda laddove Laugier insiste sulla ordinarità del linguaggio e sul debito relazionale che tutti abbiamo con gli altri per il suo mantenimento). La cura è, però, come gli altri, uno sfondo che è bene riguadagnare o non perdere. Cfr. S. Laugier, *Etica e politica dell'ordinario* cit.

dinarietà di questa pratica, in alcune sue forme specifiche, che Held guarda per dare conto della strutturazione di un diverso paradigma morale.

Dovendo descrivere in qualche modo la cura come la base di un diverso paradigma morale, Held la caratterizza, infatti, come una forma di «impegno emotivo e riflessivo»¹⁷ che si dà già in alcune specifiche pratiche umane (ad esempio le cure materne), «impegno» che – grazie a una trasformazione culturale – può diventare modello normativo per altre pratiche e relazioni umane. L'etica della cura consisterebbe dunque nell'esportazione di quel novero di emozioni e sentimenti che caratterizzano soprattutto le relazioni genitoriali, e più nello specifico le cure materne, verso una serie più ampia di casi attraverso uno sforzo immaginativo che ci avvicina e ci fa sentire caro (come fosse nostro figlio/a) anche chi ci è distante; facendo dunque delle capacità di sensibilità, sollecitudine, preoccupazione, ma anche di quella di autolimitazione (il potere materno, secondo Held, non ha il fine di mantenersi come tale, ma al contrario di rendere il proprio oggetto indipendente, quindi si autolimita), che caratterizzano le cure materne, appunto il cuore e il metro del nostro agire morale, sia in relazioni dirette e particolari come anche in relazioni ampie con gli «altri distanti».

Va detto però che, nonostante la mole dei due volumi in cui tratta di questo diverso modello di riflessione morale, Held non si sofferma a declinare o analizzare queste emozioni e questi sentimenti in modo particolare, né qual è il ruolo e il senso dell'«impegno riflessivo» che pure menziona, se non indicandoli appunto come quelli che caratterizzano alcune pratiche, in particolare le cure materne, non intese però – afferma – come pratiche naturali, cioè come frutto di un istinto di tipo animale o naturale, ma come una delle forme dello sviluppo umano. In questo modo Held segue da vicino soprattutto le riflessioni sviluppate da Sara Ruddick¹⁸, riconoscendo in lei – più che in Gilligan – la fonte di ispirazione per il suo lavoro.

¹⁷ Cfr. V. Held, *Etica femminista* cit. p. 40.

¹⁸ Si veda S. Ruddick, *Maternal Thinking*, in «Feminist Studies», VI, n. 2, 1980, pp. 342-367; Ead. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* cit.

È dunque proprio facendo riferimento ad un ambito di esperienza umana negletto, quello delle cure parentali e dell'accudimento, storicamente (ma non necessariamente) femminile, che ella indica – ma non articola in modo specifico – i sentimenti e i valori che dovrebbero caratterizzare l'etica della cura: la fiducia, la solidarietà, la sensibilità, la sollecitudine reciproca, la responsabilità empatica, l'attenzione alla particolarità dei bisogni e dei contesti, che appunto portano a coltivare le relazioni e a rispondere ai bisogni degli altri¹⁹.

In questo senso, si veda quando afferma:

Il fulcro dell'etica della cura sta nel riconoscere la salienza e necessità morale di prestare attenzione e soddisfare i bisogni degli individui particolari di cui ci sentiamo responsabili. [...] L'etica della cura riconosce che gli esseri umani sono per lunghi anni in stato di dipendenza, che la rivendicazione morale alla cura dei loro bisogni che esseri che dipendono da noi avanzano è pressante, e che ci sono aspetti morali importanti nello sviluppare relazioni di cura che permettono agli esseri umani di vivere e svilupparsi. [...] Le prospettive di sviluppo e benessere umano dipendono dunque fortemente dalla cura che chi ha bisogno riceve e l'etica della cura enfatizza l'importanza morale della responsabilità di rispondere ai bisogni di chi è dipendente [...] L'etica della cura risponde dunque a questa preoccupazione centrale per la vita umana e propone dei valori adeguati.

e in particolare:

L'etica della cura pone a valore le emozioni. Non tutte le emozioni sono poste a valore, naturalmente, ma in contrasto con gli approcci razionalisti dominanti, emozioni come la simpatia, l'empatia, la sensibilità, la responsabilità sono viste come il tipo di emozioni morali che devono essere coltivate non solo per implementare i dettami della ragione, ma piuttosto per accertare in modo migliore ciò che la morale raccomanda.²⁰

¹⁹ Questa tesi, già sviluppata nei capitoli centrali di *Etica femminista*, è riaffermata più volte nel volume recente: si veda V. Held, *The Ethics of Care* cit., pp. 15-16, ma in generale i primi tre capitoli.

²⁰ V. Held, *The Ethics of Care* cit., p. 10 (trad. mia).

Nonostante ella faccia dei riferimenti alla tradizione sentimentalista, che vede nella capacità empatica e nella natura relazionale della soggettività la molla della moralità²¹, e – d'altra parte – nonostante ella annoveri anche il valore del dialogo e della comunicazione e della narrazione, Held non sviluppa tuttavia un'analisi dettagliata di questi riferimenti, preferendo piuttosto indicare un novero di esperienze e di pratiche da assumere come modelli a cui ispirarsi: appunto le esperienze e le pratiche che caratterizzano la sfera privata delle relazioni personali, e soprattutto le relazioni asimmetriche e di accudimento quali sono le cure materne, in cui la responsabilità per i bisogni particolari dell'altro meno indipendente e la sollecitudine e attenzione nel rispondervi si impongono, a suo avviso, chiaramente.

Si veda per esempio quando afferma che un'etica della cura, con la sua «epistemologia morale alternativa»:

sottolinea la sensibilità alle diverse considerazioni rilevanti in contesti particolari, coltivando i tratti del carattere e delle relazioni che sostengono la cura, promuovendo il dialogo che corregge e arricchisce le prospettive di ciascun individuo.²²

Una volta fatto questo tipo di affermazioni, che evidentemente risultano per lei sufficientemente chiare, invece di svilupparle ulteriormente Held si dedica piuttosto, sia nel suo primo volume come nel più recente, a sostenere alcune più tesi specifiche: in

²¹ In questo senso sovente Held fa riferimento alle tesi di A. Baier, che avvicinano la riflessione di Gilligan a quella del sentimentalismo scozzese del XVIII secolo e in particolare a quella Humeana. Cfr. A. Baier, *Moral Prejudices* cit. Un riferimento su cui come si è detto si tornerà più avanti.

²² V. Held, *The Ethics of Care* cit., p. 20, trad. mia. Per quel che riguarda «l'epistemologia morale» della cura Held fa dei riferimenti relativamente sintetici ai lavori di Annette Baier e di Margaret Urban Walker. Per il riferimento alle cure materne come una esperienza morale esemplare «in cui ragione e sentimento sono intrecciati», che coinvolge cioè «sia il sentimento, sia il pensiero, che fanno parte di un unico vissuto» si veda V. Held, *Etica femminista* cit. p. 40 (in originale: «feeling and thought experienced together», Ead., *Feminist Morality* cit., p. 30). A seguito del passaggio citato chiarisce, infine, che il richiamo al dialogo vada considerato nella forma della comunicazione attuale e non come un richiamo a una situazione ideale di comunicazione, come nell'etica del discorso habermassiana.

primo luogo, ella si dedica a sostenere la priorità per la morale di questo tipo di relazioni (personali e asimmetriche) rispetto a quelle stilizzate, astratte e simmetriche che caratterizzano altri tipi di riflessione morale; in secondo luogo, a mostrare il valore che l'impegno emotivo e riflessivo che caratterizza quelle relazioni (sempre assunto come dato) può avere anche nel fornire un modello per riflettere su forme di relazione diverse da quelle private e affettive; infine, affronta il tema della natura non necessariamente femminile dell'etica della cura.

Per quanto riguarda la prima questione, Held sostiene che è proprio nel contesto limitato di un numero di relazioni particolari (quelle che ci coinvolgono emotivamente, soprattutto affettivamente), che noi sviluppiamo le capacità di ascolto, attenzione e sollecitudine per la particolarità dei bisogni altrui che, a suo avviso, dovrebbero caratterizzare la moralità. Presumere che si possa e si debba prescindere dalle inclinazioni e dalla parzialità che caratterizzano determinate relazioni (per esempio quelle con i nostri cari), nonché dai sentimenti che le accompagnano, sarebbe dunque un errore, secondo Held, perché ci porterebbe a caratterizzarci come individui insensibili e quindi incapaci di qualsiasi forma di moralità, della cura o della giustizia che sia²³. La sua tesi è che solo nell'esperienza concreta di una relazione particolare possiamo cogliere il bisogno dell'altro e la responsabilità di rispondervi e solo in questo contesto ci sviluppiamo adeguata-

²³ Su questo Held (come Slote poi) fa riferimento alla nota tesi di Williams che sostiene che una visione della morale che imponga per esempio a un uomo di domandarsi se possa giustificatamente (cioè sulla base di principi universali) salvare prima sua moglie di uno sconosciuto, nel caso di un incidente, chieda all'uomo di fare «un pensiero di troppo». Essere capaci di questo tipo di scrupoli implicherebbe infatti una freddezza e una disumanità che sono in contrasto con lo stesso valore della vita umana, che pure i sistemi imparziali vogliono difendere. La tesi, sostenuta nel saggio *Persone, caratteri e moralità*, in B. Williams, *Sorte morale*, il Saggiatore, Milano, 1987, pp. 9-31, è che ci si può rendere conto che «certe cose», per esempio «certi tipi di attaccamento» danno senso alla vita umana, e se anche esse sono in contrasto con una visione imparziale della morale (che ci imporrebbe di trattare tutti imparzialmente) al contempo esse ne sono alla base, perché lo stesso senso dell'adesione a un sistema morale imparziale presuppone che la vita abbia senso, quindi «questo tipo di cose», cioè per esempio «certi attaccamenti» (si veda soprattutto pp. 18-19). Held discute il tema soprattutto in V. Held, *The Ethics of Care* cit., cap. 6.

mente in questo senso. Solo sulla base di questo «sviluppo» possiamo poi allargare la nostra attenzione e responsabilità agli altri lontani o a tutti gli altri: ove non ci fosse la prima esperienza non ci sarebbe la seconda, sembra dire, affermando dunque il primato (epistemologico e morale) di quelle esperienze e pratiche di cura che fanno muovere in noi determinati sentimenti (ovverosia quel particolare «impegno emotivo e riflessivo» di cui si diceva). L'etica della cura, insistendo proprio sul valore esemplare di certe relazioni di cura, come le cure materne, mostrerebbe e svelerebbe – per così dire – il meccanismo fondamentale del nostro interessamento verso gli altri, completando così la nostra visione della morale.

D'altra parte, venendo al secondo punto, ella sostiene che una volta scoperto – praticandolo – questo meccanismo etico, l'etica della cura non ci impone però di limitarci nel nostro interessamento solo a chi ci è vicino e caro. A differenza di altre letture (per esempio quella di Noddings), Held sostiene che l'etica della cura ci chiede invece di pensarci immaginativamente in questo tipo di relazione di cura anche con chi ci è distante, operando con la stessa attenzione per la sua particolarità e quella del contesto in cui si trova, e anzi di caratterizzare in questo modo la stessa forma delle istituzioni sociali preposte al benessere collettivo.

L'etica della cura non sarebbe dunque un'etica «particularista», nel senso di un'etica che premia alcune relazioni particolari a scapito di altre, ma sarebbe un'etica capace di indicare una via per muovere da relazioni particolari verso l'ampio raggio delle relazioni umane, mantenendo però l'attenzione alla particolarità di tutti, ovvero guardando a tutti nella loro particolarità. La via sembra essere quella di trattare tutti come trattiamo i nostri figli, prendendoci cura del loro benessere (*flourishing*). Del resto nel suo primo libro, *Etica femminista*, Held aveva sostenuto che proprio la preoccupazione per i nostri figli e per il loro sviluppo ci porta immancabilmente a prenderci cura del mondo in cui vivranno e degli altri che vivranno con loro. Prendere in seria considerazione la natura interdipendente degli individui, ci porta infatti – afferma – a riconoscere la cogenza non già della sola preoccupazione per i nostri figli ma per tutti i figli, cioè per tutti

i bambini, sempre nella stessa forma di attenzione e sollecitudine particolarista per lo sviluppo di ciascuno. È così che, a suo avviso, si garantisce – anche dall'interno dell'etica della cura – una dimensione generale, e non solo particolare o locale, della preoccupazione morale.

Una preoccupazione, infine, che – nonostante il richiamo alle cure materne – non si connota nella sua riflessione come femminile, poiché la sua natura femminile è solo apparente ed è legata – secondo Held – alla struttura patriarcale della società (in cui per esempio le cure per i piccoli sono di appannaggio femminile); una struttura che va appunto contestata riconoscendo nell'etica della cura un modello e una pratica aperta a tutti (e contribuendo attraverso questo stesso riconoscimento per l'appunto a mutarla). Giacché, infine, il fulcro dell'etica della cura si riduce fundamentalmente alla disponibilità e alla concreta partecipazione in pratiche di cure, a partire dalle forme più ordinarie, la cura dei piccoli, fino alla pratica della cura più ampia, si tratta per tutti di praticarla, prendendo parte a relazioni di cura, senza cercare invece di derivare da queste pratiche ricette o principi generali. Come in Gilligan ciò che conta in morale è l'impegno nel mantenimento del tessuto delle connessioni, più che l'astratta soluzione di un dilemma secondo una regola giustificata su una qualche base.

La dimensione astratta della giustizia, sembra dunque ridimensionata in questa prospettiva, ancorché Held riconosca che in certi ristretti ambiti essa può avere un valore (soprattutto per quel che concerne il piano del diritto). Ma Held sembra anche sostenere che, sia pure indipendenti e non omogenei, i due approcci «della cura» e «della giustizia» non vadano posti sullo stesso piano. Ella sostiene infatti che non potrebbe esistere un'etica della giustizia senza un'etica della cura, poiché senza la cura non vi sarebbero proprio individui vivi, e perché senza la cura non vi sarebbe la fiducia nelle relazioni che è necessaria per riconoscersi in una società politica. La cura e quindi l'etica della cura sono ancora una volta prioritarie.

E infatti è proprio ad approfondire questo tipo di questioni, e anche a mostrare come un'etica della cura possa trasformare le dinamiche tra sconosciuti o le relazioni contrattuali o perfino

quelle tra nazioni che poi ella si dedica più a lungo nei suoi volumi.

Held dunque offre una sua visione dell'articolazione di un'etica della cura, rispondendo in modo specifico anche ad alcune delle questioni che abbiamo segnalato come rilevanti nel capitolo precedente, pur rimanendo – a mio avviso – ancora superficiale su alcune altre. In particolare, la sua analisi del ruolo delle emozioni e dell'immaginazione sembra limitata e, d'altra parte, mi pare che ella non mostri alcun interesse per una riflessione sulle difficoltà che si possono incontrare nel vedere gli altri e nel riconoscerne i bisogni (il problema dell'opacità proposto in precedenza come qualcosa che si dà perfino nelle relazioni particolari e di affetto), come se – almeno in determinati contesti se non sempre – la possibilità di percepire e comprendere gli altri o di simpatizzare con loro potesse essere assunta come data o scontata. Proprio su quest'ultima tesi si possono muovere invece delle considerazioni critiche. Del resto, la stessa proposta delle cure materne come paradigma di risposta sollecita e responsabile all'altro nella sua particolarità può essere fortemente messa in discussione se questo richiamo non viene articolato in modo approfondito (nella realtà dei fatti molte madri sono oppressive e miopi rispetto ai bisogni dei figli o delle figlie, o viceversa troppo altruiste)²⁴. In questo senso, è bene ricordare che Gilligan, nei suoi termini, considerava le «cure materne» come la fase «convenzionale» dello sviluppo morale della cura, una fase che viene superata accedendo a una diversa e più articolata forma di «cura responsabile».

Benché dunque la riflessione di Held inizi a fare chiarezza sulla possibilità di articolare più compiutamente un'etica della cura che non si chiuda solo su relazioni particolari e non si connoti come necessariamente femminile, il tipo di articolazione che percorre non pare del tutto soddisfacente.

²⁴ Per una critica feroce si veda T. De Lauretis, *Salve regina. Immaginario materno e sessualità*, in Ead., *Sui generis*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 164-183.

Venendo alla riflessione di Joan Tronto troviamo dei punti di assonanza con quella di Held, anche se il nucleo di attività di cura da cui Tronto prende le mosse nella sua riflessione è più vasto rispetto a quello proposto da Held, e non si caratterizza affatto nei termini della centralità delle cure materne.

In modo simile a quanto sostenuto da Held, Tronto sostiene infatti che la cura debba essere considerata come un insieme di attitudini e attività che caratterizzano il nostro «funzionamento» di esseri umani, almeno a un livello esperienziale e ordinario. L'ordinarietà della cura è esemplificata, anche da questa autrice, facendo riferimento al linguaggio e in particolare alla presenza nel linguaggio ordinario (inglese) della locuzione «I care» in opposizione a «I don't care»²⁵. E, anche nel suo caso, il fulcro della sua riflessione sta nel mostrare come questo specifico nucleo di esperienze ordinarie debba essere portato a valore sia per trasformare la visione e la pratica etica delle relazioni umane sia, e si potrebbe dire soprattutto, per offrire una nuova visione dello stare in società. Tronto è infatti particolarmente interessata a mostrare come alcune sperequazioni sociali dipendano dal fatto che non diamo la dovuta considerazione a una serie di attività (quelle di cura appunto) necessarie allo sviluppo umano, che vengono rese invisibili e ingiustamente delegate a gruppi specifici di individui (la specificità non è per Tronto solo quella di genere,

²⁵ Cfr. J. Tronto, *Moral Boundaries*, Routledge, London - New York, 1993, p. 102, rese nella traduzione italiana (a p. 118) con «mi curo/non me ne curo». Com'è noto le due locuzioni inglesi, e soprattutto la prima, non hanno una valida traduzione in italiano. «Mi importa/non mi importa» (o il più volgare e tristemente famoso «me ne frego») non rendono ad esempio la dimensione di impegno non solo disposizionale ma anche pratico che «I care/I don't care» invece veicolano, come Tronto non manca di sottolineare. Per quanto riguarda la cura come «funzionamento umano», si può accennare alla presenza di una *nuance* aristotelica che percorre il testo di Tronto, non solo nell'esplicito riferimento ai lavori di M. Nussbaum, ma nel riferimento diretto che ella fa in più casi ad Aristotele. Stephen K. White in *Care and Justice. Ontological, Ethical and Political Dimensions*, (testo della relazione presentata alla International Society for the Study of European Ideas (ISSEI) Conference, a Utrecht, nel 1996), propone un'interessante analisi di un possibile impegno non solo etico ma anche ontologico di stampo aristotelico in questa autrice. Su questo dirò più oltre.

ma anche quella che lei definisce nei termini di «appartenenza etnica» e «classe sociale»). Lo sviluppo umano, sia quello fisico e psichico di ogni individuo, come anche quello sociale e simbolico, si nutre infatti secondo Tronto solo attraverso una serie di attività che danno risposta a questi diversi livelli di vulnerabilità, ma questa rete connettiva è – nella sua ordinarietà – resa sfondo invisibile di vite che noi consideriamo solo nella loro individualità compiuta e nelle loro prerogative singole, nascondendo così al contempo quanti si dedicano in modo particolare a mantenere vivo questo tessuto connettivo e anche quanto ciascuno di noi fa in questo senso.

Come afferma nell'apertura del suo volume:

La nostra concezione della vita morale dovrebbe fornirci un modo di rispettare e trattare giustamente gli altri, per farlo dobbiamo attribuire valore a ciò che la maggior parte delle persone fa nel corso della sua vita: si occupa della cura di sé, degli altri e del mondo.²⁶

Caratteristica dell'impresa di Tronto è infatti quella di sostenere che proprio chi si muove all'interno di un quadro sociale da lei definito come «democratico, liberale e pluralista», dovrebbe fare propri i valori che vengono dalle pratiche di cura e dalla consapevolezza dell'interdipendenza umana, altrimenti anche i valori che caratterizzano quel quadro, ad esempio la fioritura libera di ogni essere umano, il rispetto per gli individui e la stessa giustizia, verrebbero meno.

È in quest'ottica ampia che, nei capitoli finali di *Confini morali*, Tronto si dedica a esaminare queste pratiche più da vicino e ad analizzarle in modo da poter poi caratterizzare anche un'etica (e poi una politica) della cura.

Così Tronto propone la sua definizione della cura (come fenomeno umano) come:

Una specie di attività [*species activity*] che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro 'mondo' in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile. Quel

²⁶ J. Tronto, *Confini morali* cit., p. 2.

mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita.²⁷

Risulta chiaro da questa definizione che anche questa autrice caratterizza la cura come qualcosa che già si dà: un'attività (caratterizzata da certe competenze) che va solo portata a visibilità e di cui si tratta solo di riconoscere il valore più generale. Proprio alle ragioni di questo riconoscimento, più che all'analisi del suo funzionamento, o delle difficoltà che sorgono nel prendersi cura, ella dedica la maggior parte del suo lavoro. Rispetto alla cura ella si limita a caratterizzarla dunque come un'attività data (o addirittura «di specie»)²⁸, che si può comprendere dividendola in quattro momenti, a cui corrispondono delle qualità umane che sono poi quelle il cui valore morale va riconosciuto, incentivato, e distribuito equamente tra tutti i membri della società (quest'ultimo sembra essere uno dei punti cruciale del suo lavoro).

I quattro momenti in cui, secondo Tronto, si può caratterizzare l'attività di cura sono da lei definiti come: «l'interessarsi a» (*caring about*), cioè il riconoscere l'esistenza di un bisogno di cui ci si deve prendere cura; il «prendersi cura» (*taking care of*), cioè l'assunzione della responsabilità di quel bisogno e la valutazione di quel che si può fare; il «prestare cura» (*care giving*), cioè l'impegnarsi in attività che portano al soddisfacimento del bisogno e infine il «ricevere cura» (*care receiveing*), cioè la risposta di chi ha ricevuto la cura²⁹. A queste quattro fasi corrispondono delle «qualità morali specifiche» che in qualche modo formano le

²⁷ Cfr. J. Tronto, *Confini morali* cit., p. 118.

²⁸ È bene notare che la traduzione italiana del passo appena citato tradisce il testo originale, Tronto non parla infatti di una specie di attività, ma di «a species activity» quindi di una «attività di specie». Il testo originale è il seguente: «A species activity that includes everything that we do to maintain, continue and repair our 'world', so that we can live in it as well as possible. The world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex life-sustaining web.» (a p. 103 della edizione inglese: *Moral Boundaries* cit.). Anche in relazione a quel che si diceva in precedenza il testo originale apre a una lettura aristotelica in quanto considera le attività di cura come attività che caratterizzano la nostra specie.

²⁹ Ivi, cap. 4, soprattutto pp. 121-123.

componenti di base dell'etica della cura: la prima fase richiede dunque la qualità morale dell'«attenzione» (*attentiveness*), che Tronto definisce – seguendo Simone Weil – come un passivo fare spazio ai bisogni degli altri, sospendendo i propri obiettivi personali e svuotando la mente; alla seconda la «responsabilità» (*responsibility*), che non va vista solo come l'esito di impegni esplicitamente presi o come il conformarsi a un obbligo, ma come quella che sorge dai bisogni rispetto ai quali, comunque sia, il nostro agire può avere un effetto (e si noti che questo riguarda per Tronto sia i bisogni fisici e psicologici, per esempio quelli di un bambino dipendente, sia quelli sociali e politici degli adulti autonomi); alla terza fase corrisponde la «competenza» (*competence*), che ella intende come la capacità di considerare l'efficacia delle nostre azioni, capacità che – dice – allinea la cura anche alla dimensione del consequenzialismo etico, cioè dell'attenzione alle conseguenze delle nostre azioni. Infine, all'ultima fase corrisponde la qualità della «reattività» (*responsiveness*). Quest'ultima qualità segnala l'importanza della risposta di chi riceve la cura e dovrebbe essere presa in considerazione proprio per evitare fenomeni oppressivi che possono risultare dalla vulnerabilità di ciascuno e anche dai limiti della possibilità di immedesimarsi nell'altro: ognuno, in qualità di ricevente di cura, deve cercare di esprimere il suo punto di vista specifico sulla cura ricevuta e chi fornisce la cura deve prestarvi attenzione³⁰. Proprio in relazione a quest'ultimo tema, si può dire che Tronto, più che Held, introduca una qualche considerazione dei fenomeni di opacità che potrebbero caratterizzare la cura, come pratica umana e come paradigma morale, ma questi fenomeni sembrano risolti da una fiducia nella comunicazione verbale e nel dialogo.

Seguendo la sua riflessione, appare dunque che l'etica della cura risulti dal riconoscimento di queste qualità e dalla loro pratica. Allo stesso tempo, il portare a valore queste qualità permette anche di riconoscere il «bisogno universale di cura», mostrando – da una parte – che chi è considerato massimamente indipendente (chi è in genere alla sommità della scala sociale), lì può stare proprio perché molti si prendono cura di lui (o di lei) nel-

³⁰ Ivi, cap. 5, soprattutto pp. 146-155.

l'invisibilità, e – d'altra parte – permettendo di portare a valore quel lavoro invisibile che va rivalutato socialmente. Tutto ciò consente anche – nell'ottica della giustizia sociale che comunque muove il lavoro di Tronto – di mostrare come il lavoro di cura, che permette, a diversi livelli, la nostra vita individuale e associata quando è vista nella sua completezza, debba essere ridistribuito equamente.

L'etica della cura, anzi per così dire, la politica della cura, porta dunque a esiti di trasformazione sociale, secondo Tronto, e non si chiude affatto nella gestione di poche relazioni particolari. Anzi, ciò che preme a Tronto è proprio sostenere l'importanza di questa trasposizione a livello sociale, e questo forse spiega perché nella sua analisi ella sembri meno interessata a dar conto delle qualità che ha elencato, del loro funzionamento, dei loro aspetti relazionali.

In questa stessa ottica di attenzione alla dimensione sociale, Tronto si interroga infine – diversamente da Held – sulla natura dei bisogni di cui si parla e anche dei conflitti che possono sorgere nel tentativo di prendere in carico i bisogni di tutti. Qui è dove una certa *nuance* aristotelica si fa evidente nella sua riflessione. Ella infatti, per considerare i bisogni, che non vuole né limitare alla sfera biologico-psichica, né agli aspetti materiali dell'esistenza, ma che non vuole neanche presupporre come universali senza tenere conto degli aspetti culturali, si appoggia alla nota teoria delle capacità sviluppata da Amartya Sen e Martha Nussbaum, che – soprattutto nella versione di quest'ultima – prende la forma di un elenco di capacità fondamentali che devono essere garantite a ciascun individuo³¹. Sono dunque questi i bisogni di cui occorre prendersi cura, soprattutto – nel suo quadro – a livello sociale. Nonostante questo appello, Tronto considera anche la particolarità della forma che questi pur comuni

³¹ Cfr. M. Nussbaum, *Divenire persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna, 2001; Ead., *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2007. Le capacità sono: l'essere in vita; l'aver la salute fisica; l'integrità fisica; poter usare i propri sensi, immaginazione e pensiero; provare sentimenti; avere la ragion pratica; poter vivere con gli altri e avere le basi sociali per il rispetto di sé e degli altri; vivere in relazione con gli altri viventi; poter giocare; poter controllare il proprio ambiente politico e materiale.

bisogni hanno per ciascun singolo essere umano e considera anche – sia pur molto brevemente – le difficoltà che si possono incontrare ad esprimere e cogliere questa singolarità, fidando però – infine – nella possibilità di reazione di ciascuno e nella comunicazione per dirimerle. Ella mette altresì a tema i conflitti che possono sorgere nella dinamica tra la cura particolare per i bisogni di alcuni e quella più generale per i bisogni di tutti, ma anche a fronte di questa difficoltà Tronto non offre però risposte precise, se non un generico richiamo a un'intuizione aristotelica:

Il modo migliore di comprendere come questi problemi possano essere risolti è di ritornare a un'intuizione aristotelica. Aristotele sostenne che la virtù consiste in una via di mezzo che dipende dal contesto. Ciò che un'etica della cura richiede da ogni individuo o gruppo in un processo di cura varia a seconda di chi siano le persone, i gruppi o gli oggetti coinvolti. Le idee di Aristotele suggeriscono questo criterio ulteriore: poiché il compito della cura è conservare, far continuare e riparare il mondo in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile, dovremmo fare ciò che realizzerà al meglio questo fine.³²

A mio avviso, pur cogliendo temi importanti, anche la riflessione di Tronto rimane dunque limitata. Benché i suggerimenti di Tronto siano interessanti, infatti, io non trovo sviluppate – neanche in questa autrice – le potenzialità intraviste dando conto della riflessione di Gilligan. Anche in questo caso l'analisi e le difficoltà del prendersi cura sembrano sacrificate al desiderio di mostrare il ruolo che anche un riferimento relativamente vago a una serie di pratiche, assunte come già date e universalmente coglibili, può fare. Soprattutto il tema della cura di sé e non solo dell'altro, o quello della cura delle relazioni più che dei singoli, e infine quello dell'opacità e della non trasparenza, a mio avviso molto importanti, sembrano poco evidenziati. Lo stesso dicasi per una riflessione più approfondita su come emergano quelle qualità morali che pure Tronto sembra considerare fondamentali. Tronto sembra affermare, infatti, soltanto che è nella pratica stessa del prendersi cura che esse di fatto emergano.

³² J. Tronto, *Confini morali* cit., p. 162.

Per concludere, considerando il lavoro di entrambe queste autrici mi sembra che si possa dire che, a loro avviso, la cura sembra essere un'attività e una competenza che è già presente e funzionante nelle nostre vite, benché spesso non venga vista, o venga considerata come rilevante solo per certi ambiti dell'esperienza umana (quelli caratterizzati appunto da relazioni particolari, in presenza, spesso asimmetriche, come possono essere quelle che caratterizzano la vita familiare, la sanità, la scuola), o ancora delegata a specifici insiemi di individui (donne e minoranze). Entrambe le autrici la presentano invece come una pratica e una competenza la cui importanza, il cui valore, deve essere maggiormente rivendicato e riconosciuto, e posto al centro di una visione della morale (se non della politica, in Tronto). In questo senso si critica la considerazione della cura come una forma di dotazione quasi animale o istintuale (come spesso accade per esempio proprio nel caso delle cure materne, secondo Held), e si propone di considerarla invece come una pratica che viene sviluppata dagli umani (o da alcuni umani) e che appunto implica uno sviluppo emotivo e riflessivo, o delle qualità morali specifiche.

È questo tipo di sviluppo e competenza che, attraverso una trasformazione culturale e sociale, deve divenire paradigma morale, modello normativo più generale, attraverso per così dire un allargamento e una diffusione della pratica stessa della cura, giacché – come si è già ricordato – le «caring persons» si definiscono attraverso la loro disponibilità, ma anche attraverso il loro impegno concreto, in pratiche di cura.

Questo elemento di trasformazione culturale e sociale è esplicito tanto in Held quanto in Tronto (del resto questo elemento è presente anche in Gilligan, soprattutto nel suo ultimo testo, *La virtù della resistenza*). Ciò che viene suggerito è quindi che certe qualità e competenze, che sono di fatto già note, debbano divenire più comuni, più diffuse, incentivate anche attraverso una loro messa a valore sociale e politica: si deve cioè riconoscere il valore della sollecitudine e della cura non solo nelle relazioni interpersonali, ma anche in quelle sociali, investendone anche le istituzioni sociali.

Nelle analisi di queste due autrici, lo sforzo (teorico) principale sembra dunque essere quello di sostenere con argomenti filosofici la necessità di espandere la pratica e l'applicazione delle capacità umane che caratterizzano un certo novero di attività, riconoscendone il valore morale, cioè la loro rilevanza nella guida dell'azione e nella valutazione morale in molti campi della vita umana; un valore che è stato negato o, al più, riconosciuto come rilevante solo in alcuni ambiti ristretti di esperienza umana, per altro svalutati nella loro importanza. La loro riflessione non sembra, quindi, essere indirizzata in modo particolare a chiarire cosa significhi o implichi prendersi cura degli altri (anche solo nel modo piuttosto intuitivo accennato da Gilligan nel descrivere le diverse fasi dello sviluppo di una morale della cura), quanto piuttosto a riaffermare che sia necessario farlo, che sia necessario cioè prendersi cura degli altri.

Si può dire, dunque, che sia Held che Tronto tratteggino nei loro testi un movimento in due fasi: si tratta di riconoscere il valore di certe capacità o qualità considerate (erroneamente) solo femminili, e mostrarne il valore generale, senza fare cenno alle implicazioni più ampie che questa trasposizione comporta. Nel far questo, ciò a cui queste autrici dedicano troppo poco spazio, a mio modo di vedere, è proprio l'analisi di queste stesse capacità e attività, che vengono semplicemente assunte come quelle che tutti dovremmo già conoscere. Esse non si dedicano infatti ad indagare, più che tanto, il funzionamento e soprattutto i limiti delle capacità o facoltà che convocano come fondamentali per la cura appropriata, limitandosi spesso solo a indicarle; né approfondiscono il tema di quali bisogni siano coinvolti nel prendersi cura, costruendo quella che si può considerare una visione relativamente *naïve* dell'etica della cura. Un'elaborazione dell'etica della cura che non sembra, per altro, assumere le implicazioni di instabilità e fragilità che la stessa trasposizione di certi tratti dal «femminile» all'«umano» comporta per quanto riguarda i modi stessi del nostro pensiero e della predicazione di nozioni e categorie, cioè le implicazioni normative ed epistemologiche che questa trasposizione comporta (questione di cui si trova traccia, invece, come ho cercato di mostrare nella riflessione di Gilligan per come qui la si è riproposta).

Nei loro testi la riflessione intorno a questi ultimi temi, che io ritengo cruciali, è relativamente ridotta: Held, come già accennavo, sottolinea il ruolo dell'attenzione e della sensibilità, della capacità di rispondere ai bisogni degli altri, ma senza soffermarsi in modo particolare sulla loro natura, radicando queste pratiche e capacità in una dinamica sentimentale che va corretta, nelle relazioni, attraverso lo scambio dialogico o la comunicazione e che può essere raffinata attraverso il riferimento a modelli esemplari, nel suo caso appunto le «cure materne»³³. Tronto invece identifica le quattro qualità morali (dell'attenzione, responsabilità, competenza, e reattività) che caratterizzano le principali fasi di cui si compone il prendersi cura e sostiene che devono essere integrate nella nostra pratica morale, ma non sembra ritenere necessario aggiungere altre riflessioni.

È peraltro in questo contesto che le due autrici, pur riconoscendo una continuità tra le qualità che caratterizzano le «caring persons» e le qualità tradizionalmente ascritte alle donne (e perciò poco valutate), negano recisamente la natura necessaria o essenziale di questa connessione. A loro avviso l'etica della cura è tale in quanto per l'appunto mette in discussione questa connessione essenziale tra la cura e le donne e riconosce invece il valore umano e morale di certe pratiche o capacità che vengono da loro considerate appunto come meramente ascritte alle donne (e quindi non intrinseche o essenziali del femminile)³⁴.

³³ Come abbiamo già ricordato Held parla, in *The Ethics of Care* (cit., p. 20), di una «epistemologia morale alternativa» dell'etica della cura, basata sull'attenzione al contesto, sulla sensibilità e sul dialogo, facendo dei riferimenti piuttosto sincretici ai lavori di Annette Baier e di Margaret Urban Walker. Per il riferimento alle cure materne come una esperienza morale esemplare «in cui ragione e sentimento sono intrecciati», che coinvolge cioè «sia il sentimento, sia il pensiero, che fanno parte di un unico vissuto» abbiamo già citato Held, *Etica femminista* cit. p. 40.

³⁴ La natura socialmente costruita dell'ascrizione di queste qualità al genere femminile si mostra, soprattutto secondo Tronto, se si considera che in tempi recenti, almeno nella società nordamericana, non è più vero che le attività di cura siano esclusivamente appannaggio femminile, e che anzi spesso esse siano affidate a minoranze di entrambi i sessi (ad esempio migranti). Su questa base Tronto critica per altro le tesi di Gilligan circa la rilevanza della differenziazione sessuale nei suoi studi. Sostiene infatti che se gli stessi test da lei usati venissero riproposti mostrerebbero la significatività di altri assi di differenzia-

Sia Held che Tronto sembrano molto interessate ad argomentare a favore di quest'ultimo punto, piuttosto che indagare meglio le attività di cura e la disposizione alla stessa. Si tratta dunque di liberare la cura da una connotazione essenzialmente femminile, per esempio contestando l'esistenza di particolari «virtù femminili», affermazione che caratterizza invece schemi e società patriarcali. Secondo Tronto, che analizza il punto in modo più specifico, la connotazione femminile di certe attività e disposizioni, e la stessa idea delle «virtù femminili», si sono generate solo alla fine del diciottesimo secolo³⁵. È necessario dunque prendere una distanza da schemi obsoleti e riconoscere la pratica della cura (e quindi l'etica della cura) non come femminile ma piuttosto come una caratteristica umana, riconoscendo al contempo la necessità di rafforzare la trasformazione culturale e sociale che potrà rendere questo riconoscimento possibile, anche agganciandovi alcune considerazioni sulla giustizia. In altri termini, il tema principale delle loro riflessioni è la moltiplicazione delle pratiche di cura e il riconoscimento del loro valore morale.

zione nel caratterizzare le risposte secondo la cura o la giustizia, ad esempio «la classe sociale o l'appartenenza etnica». A questo proposito ella fa riferimento a studi analoghi a quelli di Gilligan condotti comparando le risposte di ragazze e ragazzi bianchi di classe media e loro analoghi afro-americani da cui emerge che il primo gruppo (sia i maschi che le femmine) produce risposte consonanti con il paradigma della giustizia e il secondo (maschi e femmine) con quello della cura. Si veda *Confini morali* cit., cap. 3, soprattutto p. 91 e segg.

³⁵ Tronto sostiene, nel secondo capitolo del suo volume, che la stabilizzazione del paradigma imparzialista moderno (che fa seguito, almeno in Gran Bretagna, a un quadro in cui invece sentimenti e relazioni contavano ed erano considerati come caratterizzanti la morale di chiunque, anzi prima di tutto maschile, come nelle tesi di Hutcheson, Hume e Smith), avvenuta lungo il diciottesimo secolo, e determinata da cambiamenti sociali ed economici (soprattutto l'espansione commerciale), ha reso necessaria l'invenzione della moralità femminile e la definizione di alcune virtù come femminili per un duplice fine: da una parte per fare in modo che un'importante dimensione della vita umana, quella della cura e dell'accudimento, non venisse abbandonata; dall'altra, come mezzo per ottenere e mantenere il controllo sulle donne che proprio in quel tempo iniziavano a guadagnare libertà. Si tratta dunque di un artificio (direbbe Hume) che permette due risultati fondamentali per gli uomini. In questo senso, come abbiamo già ricordato in precedenza, ella sostiene che rivendicare la cura come femminile sia una mossa debole e, così leggendo (a mio avviso in modo erroneo) Gilligan, per questo la critica.

Ma in tutto questo le caratteristiche della cura come tale, il funzionamento delle qualità che richiede, o le difficoltà che si possono incontrare, come già dicevo, sono poco esplorate. Allo stesso modo rimangono inesplorate altre questioni che possono invece sorgere se assumiamo, come ho cercato di mostrare nella conclusione del primo capitolo, che nello sconnettere la cura dal femminile per farla divenire paradigma morale per tutti operiamo una trasformazione dell'ambito della moralità e non solo un suo allargamento; una trasformazione che porta con sé un indebolimento delle nostre pretese epistemologiche e anche una visione dei soggetti e delle categorie come fragili e vulnerabili in un senso più radicale.

Venendo infine a riprendere, più esplicitamente, le considerazioni fatte invece alla fine del capitolo precedente, mi pare si possa offrire il seguente bilancio relativamente alle riflessioni proposte da queste autrici. In primo luogo, si può dire che la questione del delineare un'etica della cura che non dia valore solo a un numero limitato di «relazioni particolari» ma che consideri piuttosto il valore del porre attenzione ai bisogni particolari di tutti, viene affrontata e risolta attraverso la richiesta di un allargamento dell'ambito della cura addirittura fino a investire le istituzioni sociali. In altre parole, per Held e Tronto l'etica della cura non si riduce, come invece sembra essere in Noddings, alla teorizzazione del valore della speciale attenzione che caratterizza determinate relazioni personali, affettive, educative ecc., quindi alla centralità morale della presa in carico dei bisogni di determinati individui particolari (i nostri cari, i nostri studenti, i nostri pazienti), anche a scapito della considerazione degli interessi di individui più distanti da noi, o di tutti, ovvero delle questioni di giustizia (perché gli interessi di quelli saranno presi in carico da chi è loro vicino oppure verranno trattati facendo riferimento a altri paradigmi riflessivi più tradizionali), ma si caratterizza invece chiaramente come un modo diverso di prendere in carico i bisogni di tutti e del mondo che tutti condividiamo. Da questo punto di vista, a mio avviso, entrambe le autrici seguono più da vicino la tesi di Gilligan che l'etica della cura si caratterizzi non per essere chiusa su un novero specifico di relazioni particolari, ma per un diverso modo di guardare alle relazioni umane in

genere, cioè guardando a tutti nella loro particolarità. Secondo Gilligan, infatti, nel mettere a tema un'etica della cura si tratta – come si ricorderà – di considerare una logica e un linguaggio diversi con cui guardare agli stessi dilemmi alle stesse situazioni cui guarda l'etica della giustizia (come nel caso del dilemma di Heinz). Si tratta, cioè, come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, di non pensare che sia necessario per dare un giudizio morale spogliare noi stessi e gli altri delle nostre e loro particolarità, di ridurci a «vite scheletriche» per poi operare con algoritmi astratti, ma al contrario di prestare attenzione alla particolarità di ciascuno e del contesto.

In secondo luogo, mi pare invece che il problema della diversità e complessità dei piani su cui possiamo pensare che si articolino i bisogni di ciascuno (vita fisica, psichica, sociale e simbolica), come anche quello della loro matrice relazionale, e il problema che ne deriva in termini di una possibile invisibilità o opacità dei nostri e altrui bisogni, siano presi in considerazione in modo assai limitato da queste autrici, mentre questo rimane invece – a mio avviso – un tema cruciale per riconsiderare la moralità che viene aperto dalle riflessioni di Gilligan. La complessità filosofica rivelata nella rielaborazione della cura che ho provato ad offrire lavorando sul materiale proposto da Gilligan sembra insomma non essere di interesse per queste autrici, mentre – come vedremo meglio in quel che segue – le questioni citate rimangono a mio avviso dirimenti per un'articolazione perspicua del paradigma della cura.

3.3. MICHAEL SLOTE: L'ETICA DELLA CURA E DELL'EMPATIA

Michael Slote ha dedicato un'ampia e articolata riflessione all'etica della cura, ponendosi come scopo, soprattutto nel volume *The Ethics of Care and Empathy*³⁶, di darne una ricostruzione filosoficamente accurata che mostri come l'etica della cura risulti essere un paradigma morale autonomo, capace di «rendere conto in modo comprensivo della moralità individuale e sociale», e

³⁶ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy* cit.

diverso e superiore rispetto ad altri paradigmi, in particolar modo al «liberalismo kantiano» (che Slote considera come il paradigma morale dominante nella riflessione contemporanea), ma anche rispetto a forme di consequenzialismo e all'etica della virtù di matrice neo-aristotelica³⁷.

Nell'interpretazione offerta da Slote, l'etica della cura si configura come una specifica forma di sentimentalismo morale, si caratterizza cioè come una riflessione sulla morale che la vede radicata negli aspetti affettivi e passionali degli esseri umani, piuttosto che nella loro capacità di ragionare, dove gioca un ruolo cruciale il meccanismo psicologico dell'empatia. Slote ricostruisce il funzionamento dell'empatia e il suo ruolo centrale per la morale avvalendosi sia di studi psicologici contemporanei (soprattutto quelli di M. Hoffman), sia ritornando alla tematizzazione del ruolo della simpatia nella filosofia morale britannica del diciottesimo secolo (soprattutto nell'opera di David Hume) e, infine, riprendendo alcuni temi da Nel Noddings. Oltre ad articolare questa tesi, gran parte del lavoro di Slote è dedicata a mostrare dove si situino le differenze rilevanti tra l'etica della cura, così intesa, e i paradigmi morali imparzialisti, e come la prima risulti un modello migliore rispetto a questi ultimi, se confrontata con quelle che Slote definisce come «distinzioni morali intuitive o di senso comune»³⁸. Nell'ipotesi di questo autore dunque l'etica della cura è un paradigma morale completo, non limitato ad alcuni ambiti specifici e quindi complementare ad altri (come per esempio, a suo avviso, sostiene invece Noddings, al cui lavoro egli comunque si interessa); è dunque un paradigma che – pur se in modo diverso – può dare conto dello stesso novero di questioni normative affrontate dalla tradizione morale moderna, fino a proporre una visione della giustizia, della libertà o dell'autonomia individuale, e che quindi può spiegare e guidare tutte le nostre decisioni morali. In ultimo, Slote considera anche che l'iniziale correlazione proposta da Gilligan tra l'etica della cura e il genere femminile possa essere indebolita e superata, sia considerando la natura patriarcale di questa associazione, sia

³⁷ Così afferma nella stessa *Prefazione* del volume citato, p. xiii.

³⁸ Cfr. Ivi, p. 4, ad esempio.

rifacendosi a studi psicologici recenti sull'empatia, e infine riconoscendo che già nel XVIII secolo, nel sentimentalismo britannico (guardando non solo a Hume, ma anche a Shaftesbury e Hutcheson, come anche alla riflessione successiva di Smith), se non addirittura già nell'etica cristiana, i sentimenti e le pratiche di cura e attenzione fossero stati messi a tema senza alcuna correlazione con le donne³⁹. Slote dà conto del resto di come Gilligan stessa abbia contribuito a questo superamento.

Nel sostenere queste tesi, Slote offre dunque un'interessante ricostruzione dell'etica della cura e soprattutto si premura di dare una descrizione più compiuta del funzionamento della nostra capacità di fare distinzioni morali dall'interno di questo paradigma.

Fondamentale in questo senso è il suo riferimento al sentimentalismo e in particolare al ruolo che egli ritiene giochi l'empatia.

Soprattutto in *The Ethics of Care and Empathy*, ma anche in *Moral Sentimentalism*⁴⁰, Slote sostiene infatti che non sia sufficiente per una riflessione morale solo indicare il valore della pratica della cura ma che essa vada esplorata e definita; e proprio in questo senso trova più interessante come punto di partenza per la sua riflessione il lavoro di Noddings rispetto a quello di Gilligan. Dove quest'ultima ha infatti, a suo avviso, semplicemente indicato l'esistenza di un sviluppo morale legato alle emozioni e al valore del mantenere le connessioni con gli altri, Noddings ha provato invece ad articolare con maggiori dettagli una riflessione sulla natura della cura come paradigma morale⁴¹.

Noddings infatti definisce in modo specifico un atto di cura, considerandolo come un atto che mostra una specifica sensibilità per alcuni individui particolari che motiva la presa in carico, da parte dell'agente, dei loro interessi: una sensibilità legata a uno specifico stato emozionale interno dell'agente che definisce come

³⁹ Ivi, p. 3, ma questo tema è ripreso diffusamente anche nel più recente M. Slote, *The Impossibility of Perfection. Aristotle, Feminism, and the Complexities of Ethics* cit.

⁴⁰ M. Slote, *Moral Sentimentalism* cit.

⁴¹ Il riferimento è soprattutto a N. Noddings, *Caring* cit.

un «sentire con», non riferendosi alla possibilità di mettersi (immaginativamente) nei panni degli altri, ma, al contrario, di ricevere le sensazioni dell'altro in sé. Per definire questo specifico meccanismo psicologico Noddings si rifà al concetto di empatia o meglio a quello che lei definisce come l'*engrossment*, cioè l'essere completamente assorbiti dall'attenzione all'altro⁴². Questo meccanismo psicologico caratterizza, secondo Noddings, alcune relazioni particolari, intime e reciproche in termini non contrattuali, come sono quelle tra le persone che si amano, tra genitori e figli e simili. È questo tipo di meccanismo che ci motiva e ci guida nell'azione in queste relazioni, e che va rinforzato attraverso l'educazione, anche al di là del ritorno di gratificazione che si genera nelle medesime relazioni di cura a partire dalla reazione di apprezzamento di chi è preso in cura (perfino quando si tratta di un bambino molto piccolo). È a questo tipo di meccanismo e ai suoi esiti che guarda dunque l'etica della cura, apprezzandolo.

Slote si rifà dunque a questo tipo di linea di analisi, approfondendo il richiamo all'empatia, ma anche superando quello che considera un limite delle tesi di Noddings, quando ella considera che questo tipo di etica si addica solo a un numero limitato di relazioni, quelle in presenza e di conoscenza personale. Per l'etica delle relazioni con gli sconosciuti o gli «altri distanti» Noddings sembra, almeno in prima battuta, considerare valido il richiamo ai paradigmi impersonali dei diritti e della giustizia, mentre per Slote l'intero ambito delle relazioni umane, sia quelle che riguardano individui «cari e vicini», sia quelle che coinvolgono individui con cui non siamo in una relazione così diretta, può e deve essere ricompreso nell'etica della cura, ancorché come vedremo vi siano delle differenze nei diversi casi⁴³.

Così dunque Slote si impegna a proporre l'etica della cura come una forma di morale sentimentalista, una forma di riflessione sulla morale che vede cioè la nostra capacità di fare distinzioni morali e di agire di conseguenza come radicata nella nostra

⁴² Si veda N. Noddings, *Caring* cit., soprattutto pp. 30 segg.

⁴³ Slote riconosce che anche Noddings ha poi mutato la sua riflessione in questo senso e cita in proposito N. Noddings, *Starting at Home. Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2002.

dotazione emotiva e, più in particolare, proprio nel meccanismo psicologico dell'empatia, che lui legge appunto come un meccanismo di trasmissione dei sentimenti, seguendo in questo la descrizione data da Hume del meccanismo della simpatia (empatia è termini più moderno, afferma, per lo stesso fenomeno), come una forma di «contagio tra ciò che una persona sente e ciò che un'altra persona viene a sentire»⁴⁴.

Così come per Hume, per Slote, questa naturale connessione emotiva tra gli individui, che ci permette di sentire le sofferenze e i piaceri degli altri come se fossero i nostri, è alla base del senso morale, ma mentre Hume considerava che la simpatia fosse un elemento necessario ma non sufficiente (la parzialità della simpatia e la benevolenza limitata che vi è connessa vanno infatti superate attraverso l'intervento dell'immaginazione e un ritorno riflessivo sui sentimenti più immediati), Slote sembra sostenere che l'empatia, soprattutto per come è studiata da alcuni psicologi contemporanei, sia elemento necessario e sufficiente a dare conto della moralità.

Seguendo le tesi esposte da Daniel Batson e Martin Hoffman⁴⁵, Slote sostiene infatti che come esseri umani siamo dotati di una forma di altruismo che si radica proprio in questa forma di contagio psicologico, e che è proprio questo tipo di altruismo a caratterizzare «la cura genuina»⁴⁶.

Seguendo in particolare lo studio di Hoffman, egli sostiene che l'empatia individuale si sviluppa attraverso una serie di stadi, che vanno dall'empatia immediata (quella che caratterizza perfino i neonati, che piangono al piangere di un altro neonato), a forme di empatia più mediata, che sorgono cioè in relazione a situazioni o esperienze non immediatamente presenti, e che ci permettono di «empatizzare» appunto anche con persone lontane, con gruppi di persone, e con le loro sofferenze, o anche con le sofferenze future, e quindi di reagire con sollecitudine, pren-

⁴⁴ Si veda M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy* cit. p. 13.

⁴⁵ Si vedano C. D. Batson, *The Altruism Question. Toward a Social-Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1991; M. Hoffman, *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

⁴⁶ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy* cit., p. 14.

dendocene cura.

È questa forma di empatia allargata, che si sviluppa grazie all'esperienza ma anche all'induzione di alcune associazioni attraverso l'educazione morale che si riceve, ciò che permette di dar conto delle preoccupazioni altruiste e della cura per il benessere altrui che sono al centro dell'etica della cura.

Va considerato, perché questo sembra un punto importante, ma anche passibile di discussione del suo lavoro, che a differenza di altre forme di sentimentalismo (che per esempio leggono diversamente le tesi di Hume), Slote sembra qui fare riferimento a un particolare processo che caratterizza l'educazione morale dei bambini, che rafforzerebbe il loro senso di colpa in determinati contesti per via di associazione, permettendo loro di sviluppare una reazione empatica automatica a un novero ampio di situazioni. In questo senso sembra essere sempre e solo l'empatia, doverosamente allargata attraverso processi associativi, senza interventi riflessivi, a muovere la cura altruista⁴⁷.

Mostrare o meno questa capacità di cura empatica è dunque il criterio morale che Slote propone: porre a criterio questa forma di sensibilità e di atteggiamento, o carattere, ci permette – secondo questo autore – non solo di dare conto della motivazione che mostriamo ordinariamente nell'agire morale, ma anche di dare conto del significato e della nostra comprensione delle distinzioni morali. La sua tesi è dunque duplice, come afferma in *Moral Sentimentalism*: essa si dispiega sia su un piano normativo, offrendo dei criteri per la guida dell'azione, sia su quello metaetico, cioè spiega cosa facciamo quando agiamo moralmente e perché lo consideriamo morale, spiega cioè il senso del linguaggio morale.

Sulla scorta di questa concezione dell'etica della cura come un'etica basata su questa forma di empatia, Slote può poi argomentare come questa si differenzi da altri paradigmi morali e come possa altresì dare senso ad alcune delle nozioni che usiamo comunemente per dar conto della moralità.

⁴⁷ Ivi, p. 15. Su letture diverse torneremo nell'ultimo capitolo, usandole per elaborare una configurazione dell'etica della cura diversa da quella proposta da Slote.

Per quanto riguarda la prima questione, egli argomenta infatti come sia proprio questa base empatica che può spiegare l'obbligo morale a fare il bene del prossimo (cioè spiegare perché sentiamo questo dovere o responsabilità). Nel sostenere, però, che sia questa spinta emotiva a muovere la nostra preoccupazione morale per gli altri, egli sostiene altresì che il paradigma della cura si differenzia in modo sostanziale da quelli basati sulla ragione. Egli sostiene infatti, in analogia con quanto fatto anche da Held, che vi sia una differenza rilevante tra chi fonda l'obbligo a fare il bene degli altri su una base sentimentale e chi invece, come nelle etiche neo-kantiane o nell'utilitarismo, lo fonda sulla ragione e ne dà una formulazione che fa perno sull'impersonalità. Se infatti quest'ultima formulazione ci chiede di prescindere dalla diversità delle relazioni che possiamo avere con il prossimo, anzi con i diversi prossimi, e ci chiede di considerarli in buona sostanza come tutti uguali ed aventi tutti diritto alla nostra attenzione in egual misura, Slote sostiene invece che l'etica della cura fondata sull'empatia ci impone di prenderci cura in modo speciale di chi ha una connessione più diretta con noi in termini di affetto, somiglianza, vicinanza temporale o spaziale, rispetto a coloro con i quali abbiamo una connessione più labile. L'empatia ha infatti, a suo avviso, un diverso innesco nei diversi casi e – questo è il punto – deve averlo. Il fatto di essere o divenire capaci di distogliere la nostra attenzione e la nostra preoccupazione da chi vicino a noi o simile a noi si trovi in un pericolo o in uno stato di sofferenza immediata, per esempio a vantaggio di chi ci è più lontano e soffre di più, significherebbe infatti secondo Slote essere o divenire privi di quel meccanismo che solo può motivare qualsiasi azione morale, verso chi è vicino come anche verso chi è lontano. In questo senso, anche Slote torna sull'esempio – discusso da Bernard Williams – del marito che prima di salvare la moglie si ferma a pensare se sia giusto farlo: questo – dice Slote senza mezzi termini – sarebbe un modo di fare «disumano», mostrerebbe infatti una «disumanità» che non può che segnare poi tutto l'agire quell'individuo⁴⁸. Tale

⁴⁸ Ivi, p. 23. Il riferimento è a B. Williams, *Persone, caratteri e moralità* cit.

sarebbe anche – sostiene discutendo un noto esempio proposto da Peter Singer – chi si non si preoccupasse di salvare un bambino che gli annega davanti agli occhi per salvare invece molte più vite di bambini lontani⁴⁹. Dove cioè non fossimo mossi da chi sta male immediatamente di fronte a noi, sembra essere la tesi di Slote, non saremmo mossi neanche da chi soffre lontano da noi: se cioè non attivassimo il meccanismo di cura empatica, pur con i suoi limiti e le sue parzialità, non saremmo poi in grado di avere alcuna preoccupazione morale, poiché nessun ragionamento, per quanto stringente, potrebbe motivarci a sufficienza. Ciò non vuol dire, sostiene infine Slote, che non ci si debba prendere cura anche di chi ci è lontano, anzi lo sviluppo dell'empatia indiretta e l'induzione educativa vanno proprio in questo senso, ma si tratta di considerare che i due tipi di obbligo hanno una presa e una forza diversa e che dove i due obblighi fossero in conflitto non è detto che debba sempre vincere quello impersonale; al contrario Slote sembra pensare che si debba privilegiare il primo. In questo senso l'etica della cura è nella sua interpretazione un'etica che non eseca atteggiamenti di parzialità, e che trova – come in Held – solo nell'allargamento dalla parzialità verso la generalità la via della morale, pur mantenendo i piani distinti (il che per altro andrebbe nel senso delle «intuizioni diffuse» cui Slote si rifà come uno dei criteri di validità di una teoria morale)⁵⁰.

Come già dicevamo, nonostante queste differenze, Slote si impegna anche a mostrare come l'etica della cura e dell'empatia possa dare altresì senso ad alcune delle nozioni che usiamo comunemente per dar conto della moralità, e non solo della preoccupazione per il bene del prossimo ad esempio: all'obbligo di

⁴⁹ Nel saggio, *Famine, Affluence and Morality*, pubblicato in «Philosophy and Public Affairs», I, n. 3, 1972, pp. 229-243, Singer notoriamente sostiene la tesi utilitarista che la distanza o vicinanza (fisica o affettiva) non ha rilevanza morale e che dovremmo indirizzare il corso delle nostre azioni sempre secondo il criterio della massimizzazione delle preferenze soddisfatte e delle sofferenze non volute evitate.

⁵⁰ Si noti che letture diverse del sentimentalismo britannico possono portare invece a una maggiore coincidenza tra un'etica sentimentalista e una imparzialista, si veda ad esempio E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale* cit.

mantenere le promesse ed essere leali, al rispetto dell'autonomia individuale o alle questioni della giustizia. Sarà sempre l'empatia che proviamo per le sofferenze degli altri, provocate dal non mantenimento delle promesse o dal non rispetto dell'autonomia degli individui ecc., a dar conto di questi obblighi, ma anche in parte a renderne il senso in modo più complicato. Dove, ad esempio, un liberale neo-kantiano sarà un sostenitore della libertà di parola anche nel caso dei «discorsi di odio», dal punto di vista dell'etica della cura, la sofferenza di chi è oggetto di quell'odio – ancorché solo verbale – va tenuta in debito conto e potrebbe portare a posizioni meno liberali⁵¹. Allo stesso modo, dal punto di vista dell'etica della cura, la giustizia prenderà la forma di una giustizia distributiva che faccia davvero i conti con le spequazioni economiche cercando di diminuirle, piuttosto che ridursi all'affermazione di criteri formali, proprio perché mossa dall'empatia con la sofferenza di chi sta più in basso nella gerarchia sociale. In questo senso Slote può concludere che l'etica della cura su base empatica è un'etica comprensiva, capace di proporre anche una sua forma di teoria della giustizia e di dar conto, in modo diverso, di molte delle nozioni che formano il vocabolario morale diffuso, come autonomia e libertà, aggiungendo però una riflessione invece del tutto nuova che è quella che si articola, appunto, intorno al nucleo della cura e delle relazioni personali.

Per concludere l'esposizione delle tesi di Slote, è bene considerare, infine, il modo in cui egli tratta la questione della natura femminile dell'etica della cura. A tale riguardo Slote ha infatti una posizione peculiare. Da una parte, infatti, egli sostiene che la maggiore dotazione empatica delle donne, misurabile e di fatto misurata, sia un portato storico del patriarcato e quindi non impedisca di allargare l'etica su base empatica anche agli uomini (qui anzi starebbe il femminismo, per lui, come per Gilligan e molte altre). D'altra parte, egli si domanda se non vi sia anche

⁵¹ Con «discorsi d'odio», in inglese «hate speech» si fa riferimento a forme di affermazioni pubbliche particolarmente violente e offensive nei confronti di alcuni individui specifici che, soprattutto negli Stati Uniti, sono stati al centro di una discussione volta a decidere se limitare per via di legge la libertà di espressione individuale. Si veda M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy* cit. cap. 5.

una qualche base fisiologica o strutturale in questa difformità (per esempio la minore quantità di testosterone presente, in media, nelle donne). Ma, anche in questo caso, egli sostiene che non si possa derivare da questo dato un'impossibilità per parte maschile di ricorrere all'empatia come motore di una morale della cura, poiché anche al di là delle variazioni individuali (che indeboliscono ogni tentativo di fondare fisiologicamente la differenza sessuale in questo come in altri aspetti), in questo quadro gli uomini sarebbero comunque capaci, sia pure in misura minore, di empatia⁵².

Venendo dunque a una valutazione si può dire che sicuramente siamo di fronte a uno sforzo ampio di articolare l'etica della cura, e che l'indicazione di svilupparla lungo le linee della riflessione sentimentalista in etica è certamente molto interessante (infatti in parte la riprenderò nella mia riflessione conclusiva). Ciononostante si può rilevare ancora una sorta di insoddisfazione per la riflessione di Slote, se si pensa ad alcuni dei temi messi in luce nei capitoli precedenti rileggendo le ricerche di Gilligan. Da questo punto di vista a lasciare perplessi è soprattutto l'indebitamento con un meccanismo psicologico che ci garantirebbe la possibilità di cogliere la sofferenza degli altri sempre e comunque, almeno in un novero definito di individui, ma potenzialmente in tutti gli individui, e di reagire con altruismo. Sembra infatti che Slote non problematizzi a sufficienza queste due nozioni: la sofferenza sembra essere un dato universale che noi siamo capaci di cogliere con un meccanismo che a tratti definisce innato, e sembra essere, d'altra parte, qualcosa a cui senza problema possiamo dare una risposta altruista adeguata (per le perplessità in questo senso è sufficiente ripensare al caso del neonato intersessuale).

Per chiarire questo punto può essere utile analizzare un dettaglio del suo testo: ad un certo punto del suo volume, *The Ethics of Care and Empathy*, Slote sostiene che per risolvere la diatriba sulla liceità morale dell'aborto è sufficiente considerare che ci è impossibile empatizzare con un feto, poiché esso è privo

⁵² Ivi, pp. 69-74.

dei tratti che sollecitano la nostra empatia (per esempio l'espressione facciale o la possibilità di piangere), a differenza di un neonato, e su questa base concludere che l'aborto non è un atto moralmente rilevante⁵³. Questo tipo di considerazione sembra implicare che, a differenza di embrioni e feti, chiunque abbia un volto trasfigurato dal dolore o pianga solleciti immediatamente la nostra empatia e quindi la nostra reazione morale, un'affermazione che può essere facilmente messa in discussione. Di più l'affermazione che non siamo capaci di empatizzare con un embrione o un feto e che quindi non dovremmo farlo, non riconoscendo alcuna rilevanza morale alla sua distruzione, sembra essere una discutibile fallacia naturalistica, un passaggio dal piano di ciò che è a quello di ciò che deve essere. Slote sembra infatti porre un limite naturale alle forme di allargamento dell'empatia indiretta, un'affermazione che è sempre rischiosa, perché – come sappiamo bene – ciò che è assunto come «limite naturale» può invece rivelarsi come un «limite culturale», il frutto di una concettualizzazione che per esempio ci impedisce di riconoscere come simili e degni di attenzione gruppi specifici di individui. Del resto (ma discutere a fondo questa questione ci porterebbe troppo lontano) non è impossibile dare conto della liceità morale dell'aborto, e riconoscere la legittimità morale della scelta di una donna che decide di interrompere la sua gravidanza, proprio sulla base dell'etica della cura, facendo invece riferimento alla capacità della donna di gestire responsabilmente (nel senso dato da Gilligan a questo termine) la particolare relazione che sente con il feto: facendo cioè leva sulla scrupolosità che il coinvolgimento nella speciale relazione che instaura con il feto (o con l'idea del nascituro) le sollecita, e considerando che in certi casi la scelta di abortire sia appunto la scelta moralmente più responsabile nella gestione di quella relazione, date le risorse a disposizione e gli specifici aspetti di quella relazione⁵⁴.

⁵³ Il tema è discusso alle pp. 16-20.

⁵⁴ Sulla questione della liceità morale dell'aborto in una chiave relazionale mi permetto di rimandare a C. Botti, *Prospettive femministe, Morale, bioetica e vita quotidiana*, Mimesis, Milano, 2014, cap. 4.

Chi sia l'oggetto di sollecitudine e della cura è dunque, a mio avviso, questione che merita più attenzione: è di fatto una questione morale che non può essere risolta in modo così semplice, indebitandosi con un meccanismo presunto naturale e universale. Ugualmente problematica, come abbiamo già sottolineato, è la questione di come si percepiscano poi i bisogni di coloro di cui ci prendiamo cura, e di come si articolino le risposte. Già Held e Tronto, ma anche Noddings, ancorché in modo a mio avviso ancora insufficiente, hanno messo a tema il fatto che bisogni e risposte sono ben più complessi da cogliere e da offrire, e che si articolano su più piani (per esempio sottolineando la necessità del dialogo e dell'attenzione alla reazione di chi viene preso in cura, così come l'importanza del mantenimento delle dinamiche relazionali, più che la risposta immediata di un individuo all'altro rispetto a sofferenze assunte come facilmente coglibili), mostrando come l'appello a questa presunta grammatica universale e a questa sorta di automatismo psicologico possa risultare poco utile. Come si è già sostenuto, e come si sosterrà ancora meglio nei prossimi capitoli, questo è un punto dirimente, a mio avviso, già presente nel lavoro di Gilligan, e sottolineato dalla riflessione femminista recente, che suggerisce di sviluppare l'etica della cura in una direzione nuova e diversa.

Dunque, nonostante Slote chiarifichi alcuni punti molto rilevanti, a mio avviso egli offre una elaborazione ancora inadeguata dell'etica della cura: in linea generale si tratta di una elaborazione che si indebita troppo con una dimensione psicologica naturale, se non innata (diversamente anche da quanto ha fatto Hume nel diciottesimo secolo)⁵⁵, che lascia sullo sfondo alcune interessanti linee di sviluppo, per rimanere ancora una volta più

⁵⁵ Riguardo al ruolo di conoscenze e di concetti innati, Slote afferma in *Moral Sentimentalism* di volersi allontanare dall'empirismo di Hume che privilegia l'esperienza e i sensi e di volersi riferire in questo senso alle tesi di Chomsky. Per questa dichiarazione programmatica si veda M. Slote, *Moral Sentimentalism* cit., p. 11. Come sosterrò nell'ultimo capitolo la stessa ricostruzione del senso morale di Hume può essere resa con accenti diversi rispetto a quelli proposti da Slote, sottolineando di più il ruolo dell'immaginazione, facoltà a cui Slote non fa quasi riferimento (sostituendola con l'educazione induttiva associazionista), e considerando una dinamica sentimentale assai più complessa.

attenta, in fondo, al confronto con altre impostazioni morali e alla contrapposizione con la cosiddetta etica della giustizia.

Per tentare un bilancio più sistematico, è interessante notare, in primo luogo, che Slote sembra risolvere in modo diverso la questione del privilegio delle relazioni particolari rispetto a Held e Tronto: egli infatti assume questo privilegio non solo a livello epistemico, ma anche a livello normativo, a differenza di quanto fanno Tronto e Held, e riconosce anche i conflitti con altri paradigmi che questa assunzione può provocare. Egli sembra sostenere, infatti, che l'etica della cura porti a un «privilegio della parzialità» (nel senso di occuparsi maggiormente del bene di quanti ci sono vicini rispetto a quelli che sono lontani, benché anch'essi debbano essere oggetto di cura), a fronte della richiesta di imparzialità di altre impostazioni morali. In secondo luogo, è importante notare che egli non sembra fare menzione delle difficoltà che nascono dal confronto con i diversi livelli su cui si pongono i bisogni delle persone, anche quelle che ci sono vicine e care (il tema dell'opacità); difficoltà che richiedono un'analisi più articolata di quella che egli sembra offrire basata sul mero richiamo al meccanismo dell'empatia, come origine della responsabilità morale personale, e su una presunta grammatica universale e innata di piacere e sofferenza. Slote inoltre non sembra particolarmente interessato agli aspetti relazionali del prendersi cura. Non sembra considerare quella che io ritengo una delle considerazioni più interessanti che si possono proporre per caratterizzare l'etica della cura: cioè che il fulcro di una postura etica di cura non si debba ridurre al rispondere all'ingiunzione di soddisfare bisogni degli individui come se fossero già dati e definiti, ma si caratterizzi piuttosto come la capacità di sostenere le conversazioni e le relazioni di modo che i bisogni prendano forma, e vengano presi in carico, per quanto si può.

Infine, egli non sembra problematizzare i livelli diversi su cui questi bisogni possono porsi e le difficoltà di rappresentazione degli stessi. Ad esempio la questione della stigmatizzazione sociale di certi stili di vita, della privazione di voce e persino della visibilità di determinati individui, e quindi la conseguente difficoltà di cogliere i bisogni che quelle voci potrebbero esprimere, sembra non essere interessante per questo autore, forse nell'il-

lusione che ci siano meccanismi psicologici universali che ci consentono di penetrare lo stato di soddisfazione o insoddisfazione, felicità o infelicità di un individuo se ci sta abbastanza vicino. Ma questo è appunto quanto io ho provato a mettere in discussione. Per esempio rispetto ai discorsi d'odio egli pensa che si possano individuare facilmente gruppi di individui che ne vengono a soffrire, il problema è però che questo non è sempre vero e che spesso non riconosciamo la natura violenta o d'odio dei nostri discorsi, poiché o non consideriamo proprio gli individui che ne potrebbero essere vittime, o non cogliamo la dimensione di violenza insita nelle nostre parole⁵⁶.

Queste stesse difficoltà emergono, del resto, in un interessante e più recente volume di Slote, *The Impossibility of Perfection*⁵⁷, su cui può valere la pena soffermarsi brevemente. In questo volume, il cui contenuto principale esula dai temi di questa mia analisi, poiché è volto principalmente a sviluppare una linea critica rivolta alle riproposizioni contemporanee dell'etica della virtù aristotelica, egli fa alcune affermazioni interessanti rivedendo la sua stessa precedente lettura dell'etica della cura.

In termini generali, il volume è teso a mostrare come, contrariamente a quanto deve sostenere chi voglia definirsi un teorico della virtù aristotelico, sia impossibile sostenere che il massimo sviluppo morale umano, corrispondente anche alla forma di vita umana migliore e più felice (*eudaimonia*), sia quello di possedere e praticare compiutamente una lista specifica di virtù (la tesi dell'unità delle virtù). Questo non solo perché le virtù possono cambiare nella storia (la tesi pluralista), ma piuttosto perché anche ove considerassimo alcuni tratti del carattere come oggettivamente virtuosi essi potrebbero risultare a volte incompatibili tra loro (come, ad esempio, nel caso del coraggio e della prudenza, o del dire la verità e del mostrare tatto), e quindi risulterebbero comunque essere nel suo lessico delle «virtù parziali». La tesi del libro è dunque che la perfezione teorizzata da Aristotele

⁵⁶ Per una diversa trattazione si veda ad esempio, J. Butler, *Parole che provocano*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.

⁵⁷ M. Slote, *The Impossibility of Perfection* cit.

(l'unità delle virtù) sia impossibile, e che non si possa mai vivere in modo «perfetto», ma sempre in modo «imperfetto», scegliendo di volta in volta, a volte anche tragicamente, tra virtù, valori o beni umani che sono tra loro variamente interrelati e interdipendenti o anche mutualmente esclusivi. Slote in questo dice di seguire un'intuizione proposta per primo da Isaiah Berlin.

Questa tesi, interessante di per sé, ma che non discuteremo ulteriormente, porta Slote a fare anche qualche considerazione sulla sua precedente proposta di un'etica della cura e dell'empatia. Seguendo questa linea di riflessione egli sostiene, infatti, che anche dall'interno di questo paradigma non si possa non considerare la natura parziale delle virtù, dei valori e dei beni umani. È per questo che l'etica della cura non dovrebbe imporre normativamente o riconoscere valore solo alla pratica del «mantenere le connessioni particolari» (come sosterebbero, a suo avviso, Noddings o Gilligan), ma dovrebbe anche ampliarsi, come del resto lui stesso ha proposto, a riconoscere anche l'esistenza di altri valori, altrettanto parziali, come l'autonomia e la giustizia, ricomprendendoli.

Nell'argomentare che questo sia possibile, e quindi che l'etica della cura sia compatibile con la tesi dell'imperfezione, a mio avviso, Slote riconferma però il modo in cui pensa a questa forma di riflessione morale e perde l'occasione di sviluppare considerazioni più interessanti: di nuovo, in questa sua lettura, il mantenere le connessioni è considerata una virtù o una pratica o un valore, che – sia pure parziale – non solleva problemi in sé, ma solo in contrapposizione con altri valori, virtù o pratiche. Da una parte, dunque egli non vede le complicazioni possibili nella pratica di questa stessa virtù, valore o attività; dall'altra, perde l'occasione di considerare che proprio una diversa concezione della «parzialità» possa risultare interessante per considerare e superare quelle stesse difficoltà. Mantenere le connessioni, sembra dunque per Slote un impegno relativamente semplice, il problema che vede in questo ultimo volume, forse in modo diverso dai precedenti, è che questo non possa risultare il solo valore cui affidarsi, e che a volte questo valore debba essere sacrificato ad altri (in questo rivedendo alcune sue affermazioni precedenti). Il punto che si può invece mettere a tema è che

mantenere le connessioni può non essere affatto semplice e il suggerimento che svilupperò in proposito, nei prossimi capitoli, è che proprio la consapevolezza di questa difficoltà può divenire utile risorsa per fare fronte a quella stessa difficoltà.

Per chiarire questa mia affermazione, si può anche fare riferimento ad alcune considerazioni che Slote offre in questo volume circa ciò che considera «femminile» e ciò che considera «femminista». Qui egli afferma chiaramente, infatti, che nel proporre di definire l'etica della cura basata sul riconoscimento del valore delle connessioni come un «ideale femminile», con questo termine egli non vuole riferirsi ad altro che a ciò che è socialmente costruito come femminile, e che non sta assumendo nessuna connessione essenziale tra cura e femminilità che comporterebbe una divisione sessuale del lavoro morale. Egli dice di aderire piuttosto a quella che lui stesso definisce come la «tesi femminista», quella cioè di riconoscere il valore morale di questo ideale, e di considerarlo come un ideale che deve caratterizzare la riflessione e la pratica morale di tutti, donne e uomini. Ma il punto più interessante da notare è che, in questo volume, Slote definisce anche come «femminista», o come esito delle consapevolezze femministe sugli stereotipi di genere, la stessa idea che sta proponendo più in generale, ovvero quella che si debba pensare all'etica come a «un insieme di valori parziali che sono ugualmente rilevanti per uomini e donne»⁵⁸. Questa considerazione, che racchiude il cuore dell'argomento dell'imperfezione, pur proposta già da Berlin, è infatti offerta da Slote in questo testo come l'esito di una seria assunzione filosofica di tesi femministe⁵⁹.

Il punto da considerare è che, benché la tesi metaetica proposta da Slote, ovvero quella che l'etica in generale si componga di valori (e fin metodi filosofici) differenti e parziali, sia molto interessante, anche alla luce delle considerazioni che qui si vogliono svolgere, nella sua trattazione egli sembri però, per quel che riguarda strettamente la cura, utilizzare questa tesi in modo limi-

⁵⁸ Ivi, p. 34, ma si veda tutto il primo capitolo.

⁵⁹ Si veda soprattutto il Primo capitolo e l'appendice *Men's Philosophy, Women's Philosophy*, ivi, pp. 131-138.

tato. Slote mantiene infatti nel volume un'interpretazione della cura che la vede agire e guidare su base empatica relazioni particolari in cui si può presumere o pretendere di capire e di conoscere l'altro e i suoi bisogni; un'interpretazione che io ritengo invece si debba mettere sotto attenta osservazione, come lo stesso sviluppo del pensiero femminista può suggerire, ma non nel senso sviluppato qui da Slote, che è quello di accostarvi altri valori (quelli della tradizione «maschile»).

Si può certo essere d'accordo con Slote nel considerare che il pensiero femminista suggerisca l'idea di una natura parziale e incompleta dei nostri valori e della stessa riflessione morale, o in altre parole suggerisca di pensare alla vita morale come imperfetta o addirittura tragica (benché giustamente Slote riconosca in Isaiah Berlin il più importante sostenitore di questa tesi), ma io ritengo che, proprio sulla scorta di certe consapevolezze femministe (cui ho già fatto cenno e a cui ritornerò nel prossimo capitolo), si possa approfondire ulteriormente questa nozione di imperfezione, o instabilità, e caratterizzarla in modo che essa non risulti solo negativa. Come si è già ricordato non si tratta di riconoscere il ruolo parziale del mantenere le connessioni rispetto ad altri valori umani, ma di riconoscere la difficoltà stessa del mantenerle. In questo senso l'imperfezione si incontra già, per così, nel fare appello a questo stesso valore, e non nel confrontarlo con altri.

Diversamente da quanto proposto da Slote, e sviluppando le implicazioni che ho provato a trarre dal lavoro di Gilligan, si potrebbe provare a proporre, infatti, una visione della morale della cura che possa risultare più comprensiva anche nella sua debolezza. Si tratta di considerarla come una visione che permette di considerare i bisogni particolari di altri vicini e distanti, ma anche di tenere conto della difficoltà di cogliere quei bisogni in tutta la loro complessità, a partire dall'idea che questa stessa difficoltà (di comprensione) si può incontrare anche quando si tratta di persone con cui potremmo, viceversa, pensare di avere una connessione più immediata (questo è il punto che Slote trascura). La tesi che intendo sviluppare è che proprio mettendo in questione la (presunta) facilità di cogliere i bisogni di chi ci è vicino o caro, e quindi partendo da una visione meno romantica e meno

risolta delle relazioni interpersonali – perfino come vedremo della relazione con noi stessi – si può elaborare una concezione della morale che si apra anche alla considerazione degli altri distanti o di tutti.

Quel che ho cercato di sostenere, analizzando il pensiero di Gilligan, è che le riflessioni sull'interconnessione o l'interdipendenza e sulla vulnerabilità, ma anche sull'importanza dei diversi livelli (fisico, psichico, sociale, simbolico) in cui queste interconnessioni e vulnerabilità prendono forma, possono portare a mettere in dubbio la possibilità di avere un accesso immediato e non problematico ai bisogni degli altri, ma anche i nostri stessi, oltretutto la possibilità di averli sempre presenti e chiari nella loro stratificazione. In questo contesto non è possibile dunque pensare alla cura come a una pratica di attenzione e presa in carico dei bisogni di chi ci è caro o vicino, considerandoli come dati o facilmente accessibili, come sembra proporre Slote nella sua versione iniziale (o anche Noddings), e neanche come quella di essere capaci di prenderci cura dei bisogni di chi ci è caro e vicino e quindi – attraverso un processo di raffinamento o di sviluppo naturale o artificiale o alla creazione di istituzioni sociali – prenderci cura allo stesso modo (cioè con la stessa attenzione o con un'attenzione sufficiente) dei bisogni di chi è più lontano o di tutti, come sembra sostengano Held e Tronto. Né è un'alternativa migliore quella di compenetrare i modelli della cura e della giustizia o di pensare a versioni ancora più tragiche, come è quella finale di Slote, in cui ci si trova ad essere divisi tra i due valori parziali e a volte inconciliabili della cura (del mantenere le relazioni) e della giustizia (guadagnare indipendenza e autonomia). In tutti questi casi, infatti, sembra si dia per scontata la possibilità di cogliere l'autenticità dei bisogni di almeno un numero limitato di individui, ma è proprio questo che invece è messo in discussione nel quadro che ho cercato di descrivere: data la complessità e stratificazione della vulnerabilità umana (che va dalla vita fisica a quella psicologica a quella sociale e simbolica), anche i bisogni di chi ci è vicino caro, o ci sembra simile, possono risultarci opachi, come per altro i nostri stessi, e anche difficilmente separabili da un quadro più generale che coinvolge e si

riflette sulla vita anche di altri individui. E questo è il problema che, a mio avviso, una riflessione sulla morale adeguata, sia nella forma dell'etica della cura, come anche di quella della giustizia, deve affrontare. Ed è proprio rispetto a questo problema che a mio avviso l'etica della cura può considerarsi più adeguata, ma solo se adeguatamente sviluppata.

In questo contesto è necessario, infatti, ripensare la pratica della cura, pensandola – come proporrò – nella forma di un impegno a mantenere il tessuto fragile delle connessioni e del difficile compito di riconoscere e far fiorire la differenza di ciascuno nei suoi molti aspetti, la particolarità di ogni vita, la specificità di ogni voce.

Questo impegno, a mio modo di vedere, porta proprio a mettere a tema, sia nel caso di persone con cui abbiamo una qualche forma di relazione particolare, sia in tutti gli altri casi, i limiti della nostra sensibilità e immaginazione, del nostro ascoltare e vedere, benché queste restino le uniche risorse che possiamo usare per prenderci cura degli altri. A fronte di questi limiti, la soluzione che si intende percorrere non è quella di appellarsi a procedure imparzialiste considerate come complementari (o anche in parziale opposizione), poiché quelle procedure sono ancora più cieche alla differenza. Si tratta, invece, di ritornare ancora su sensibilità e immaginazione, e di trovare il modo di far sì che permettano di riconoscere i diversi livelli e modi in cui si può esprimere la vulnerabilità umana e quindi il prendersene cura.

Ritengo che, in questa direzione, possano essere di aiuto alcune versioni del sentimentalismo riflessivo humaneo⁶⁰, come anche considerazioni derivate dalle idee di Iris Murdoch sulla percezione, l'immaginazione e l'importanza della visione in morale, quali quelle sviluppate per esempio da Lawrence Blum o da Sandra Laugier nei suoi lavori sull'etica dell'ordinario e il perfe-

⁶⁰ Ci tornerò nell'ultimo capitolo ma si vedano ad esempio: A. Baier, *A Progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise* cit.; E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale* cit.; J. Taylor, *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2015; A. Vaccari, *Le etiche della virtù. La riflessione contemporanea a partire da Hume*, Le Lettere, Firenze, 2012.

zionismo morale⁶¹. Ritengo altresì che la rappresentazione più chiara del problema cui sto cercando di dare forma, insieme ad alcune indicazioni per una via di soluzione, possano venire dagli sviluppi recenti del pensiero femminista. Dunque, nonostante molte riflessioni femministe siano state sviluppate in dialogo con tradizioni e problematiche filosofiche anche molto distanti da quelle qui prese in esame, nel prossimo capitolo offrirò un breve excursus sul pensiero femminista, per tornare solo dopo sulla proposta di una possibile re-interpretazione dell'etica della cura.

⁶¹ L. Blum, *Moral Perception and Particularity* cit.; S. Laugier, *Le sujet du care* cit., Ead., *Etica e politica dell'ordinario* cit.

4.

IL PENSIERO FEMMINISTA, LA DIFFERENZA, LE DIFFERENZE E L'ETICA

4.1. LA RILEVANZA DEL PENSIERO FEMMINISTA

Si è fatto più volte riferimento, nel corso di questo volume, all'importanza da anettere ad alcune riflessioni che segnano gli sviluppi recenti del pensiero femminista (dagli anni '90 del Novecento a oggi), soprattutto a quelle che, mettendo a fuoco il ruolo che gli sfondi, non solo materiali e sociali, ma anche simbolici, hanno nel consentire (o nel precludere) a ciascuna/o la possibilità di esprimere le proprie esigenze, di avere una voce, pongono un'interessante sfida alla riflessione morale, poiché rendono evidente quanto possa essere difficile – pur volendo andare incontro ai bisogni degli altri – pensare di poterli cogliere in modo «autentico»; quanto possa essere difficile cioè pensare di avere un accesso diretto o semplice ai bisogni degli altri (come anche ai nostri stessi invero), come addirittura non solo i bisogni degli altri, ma la loro stessa esistenza, possano risultare distorti, se non occultati, resi invisibili e silenti, dall'insieme dei discorsi e dei poteri che fanno da sfondo alle nostre esistenze, dalle griglie di intellegibilità dell'umano che condividiamo. Pur essendo queste griglie necessarie, il femminismo – soprattutto quello recente – ci consegna, con coerenza, la consapevolezza che se esse ci permettono di rappresentarci, esse normano anche al contempo il modo in cui lo facciamo, lasciando sempre un resto opaco, un ché di irrapresentato.

Queste consapevolezze – a mio modo di vedere – sfidano la riflessione morale in generale e quella sulla cura in particolare. L'intento di questo volume è proprio quello di capire se la «matrice femminista» che molte e molti riconoscono all'etica della cura, rimanga tale quando il femminismo venga articolato intorno a questo specifico novero di considerazioni, ovvero se l'etica della cura possa essere all'altezza di queste consapevolezze e se gli atteggiamenti, i tratti del carattere, le virtù che sembra incoraggiare possano essere detti in questo quadro (non già «femminili» ma) «femministi».

Come si è sostenuto nel capitolo precedente, non sembra che questo tipo di questioni siano ritenute cruciali nelle elaborazioni più diffuse di questo paradigma. Io ritengo, invece, che un tentativo in questo senso si possa fare e vada fatto, e che sia possibile arricchire la riflessione sulla cura proprio a partire dalle consapevolezze sviluppate nel femminismo più recente. È dunque venuto il momento di provare a articolare con più chiarezza queste consapevolezze e considerazioni.

Si sta qui facendo riferimento a una fase specifica e recente della riflessione femminista che non è più volta, direbbe Teresa De Lauretis (che può essere considerata come una delle protagoniste di questa fase), a rispondere alla domanda «chi o che cosa è una donna?» e come può «essere libera», quanto piuttosto a porsi una «domanda autoriflessiva», cioè a interrogarsi su cosa ha insegnato alle femministe stesse porre quelle domande.

... una teoria femminista in quanto tale comincia quando la critica femminista delle formazioni socioculturali (discorsi, forme di rappresentazione, ideologie) diventa consapevole di sé e si volge al proprio interno per interrogare la propria complicità con quelle ideologie: per interrogare il suo stesso corpo eterogeneo di scritture e di interpretazioni, i loro presupposti concettuali, le pratiche cui danno luogo e dalle quali emergono.¹

Le prime fasi del pensiero femminista si sono articolate, infatti, proprio intorno alle domande «cosa è una donna?» e «come può essere libera?», rispondendovi sia affermando l'uguaglianza tra

¹ T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 45.

uomini e donne, e considerando che fosse necessario per la libertà di queste ultime operare su un piano eminentemente sociale o istituzionale (come è accaduto in una prima parte della riflessione femminista), sia (in seguito) considerando che fosse invece necessario – per rispondere a quelle stesse domande – mettere a tema la differenza, e non l'uguaglianza, e operare sul piano del pensiero, proprio in relazione alla nozione di differenza e di differenza femminile, mobilitando ad esempio la nozione di simbolico o quella di ordine o orizzonte del discorso, e mostrando come fosse a questo livello di una più generale e radicale critica culturale che la questione della soggettività e della libertà femminile andava posta e delle proposte alternative andavano formulate. La fase cui invece voglio fare qui riferimento, pur non dimenticando gli importanti guadagni delle precedenti, e anzi si potrebbe dire per procedere sulla stessa strada, è quella in cui le femministe giungono infine ad essere consapevoli di doversi porre, nei termini di De Lauretis, una «domanda autoriflessiva». Realizzano, cioè, che devono interrogarsi su che cosa ha insegnato loro porre quelle domande e cercare di rispondervi in quei diversi modi, e quindi si volgono a riflettere sul senso stesso del porre questo tipo di domande, come le analoghe «chi e che cosa è un uomo?» «chi o che cosa sono io?» (o, per quel che è rilevante per la presente riflessione, «quali sono i miei bisogni?») e sulle possibilità che vi sono di rispondervi senza reiterare ciò che proprio la stessa riflessione femminista, nel suo sviluppo, ha contribuito a mettere in luce, cioè la violenza che si può operare sulle vite umane nel dare risposta a questo tipo di domande forzandole in contenuti e definizioni fisse.

Questa fase del femminismo ci consegna dunque una riflessione critica ricca sui modi stessi del pensiero e sui modi di ascrizione del significato, offrendo considerazioni importanti sulla riflessione intorno alla soggettività, all'esperienza umana, al potere e alla violenza, considerazioni che portano a mettere a tema per esempio la fragilità delle stesse nozioni femministe, la loro instabilità (direbbe Sandra Harding) o la loro natura limitata e posizionata (secondo le tesi di Adrienne Rich)²; considerazioni

² Si vedano S. Harding, *The Instability of the Analytical Categories of*

che possono risultare cruciali per una riflessione sulla morale, anche al di là dell'istanza femminista.

È per questo che ho più volte sostenuto che qui intendo guardare al pensiero femminista non come a quel pensiero che si limita al pur importante tema della fine dell'oppressione femminile o della rivendicazione della soggettività e libertà per parte femminile, ma piuttosto come a quel pensiero che, sviluppandosi proprio a partire da quelle rivendicazioni, è poi arrivato a suggerire considerazioni di portata più ampia circa la riconfigurazione possibile della riflessione intorno alla condizione umana, alla soggettività e anche alla moralità umane, se non allo stesso produrre sapere, teorie e filosofia.

Già negli anni '70 del Novecento, del resto, la femminista italiana Carla Lonzi scriveva:

La differenza della donna sono millenni di assenza dalla storia. Approfittiamo della differenza: una volta riuscito l'inserimento della donna chi può dire quanti altri millenni occorrerebbero per scuotere questo nuovo giogo? ³

e invitava a riprendere il cammino dell'umanità con questa «soggettività impreveduta», con questa duplicazione dello sguardo, con lo sguardo della donna come uno sguardo «eccentrico», come direbbe de Lauretis. Lonzi non invitava a cercare di definire quello sguardo, a darne una descrizione compiuta o un contenuto definito, quanto piuttosto ad assumere lo scarto comportato dal fatto che uno sguardo diverso fosse possibile.

Questa è la linea che intendo seguire.

De Lauretis, per continuare a citarla, come del resto anche altre prima di lei (penso ad esempio Luce Irigaray o, in Italia, a Adriana Cavarero), ha posto a tema la paradossalità della posizione della donna nel discorso patriarcale: la donna è allo stesso tempo assente e prigioniera del discorso, è continuamente detta

Feminist Theory cit., e A Rich, *Notes towards a Politics of Location*, in Ead., *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose (1979-1985)*, Norton & Co., New York - London, 1989, pp. 210-231.

³ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di rivolta femminile, Milano, 1974, p. 21.

ma, allo stesso tempo, essa è resa muta: «un essere spettacolarmente esibito eppure non rappresentato o addirittura irrapresentabile, invisibile e tuttavia costituito come oggetto e garanzia della visione: un essere la cui esistenza e specificità vengono a un tempo affermate e negate, messe in dubbio e controllate»⁴. Ella ha altresì sostenuto che l'autoriflessione che caratterizza il femminismo maturo non possa non partire da questo paradosso, e dai rischi che vi sono insiti nel momento in cui si sceglia una strategia di pura inclusione della «donna» nel discorso comune, e come sia dunque difficile emendare quest'ultimo, se non standovi al contempo «dentro e fuori», ma ha anche sostenuto – d'altra parte (e questo è il punto di novità interessante) – che sia impossibile o non fruttuoso pensare di contrapporre a questo un altro ordine del discorso, completamente nuovo e diverso, che non corra a sua volta il rischio di essere violento, e anche qui che la sola possibilità sia la via della fragilità, dell'instabilità, dello stare «dentro e fuori»⁵.

Cosa accadrebbe, si domandava del resto, già nel 1974, Luce Irigaray in *Speculum*, se la donna oggettivata come l'altro dal soggetto, cioè come l'altro o il diverso che serve al soggetto (inevitabilmente maschile) per ergersi, dovesse iniziare a parlare: «a quale disgregazione del 'soggetto' assisteremmo?» a quale «sconcerto nel linguaggio» o nel «discorso filosofico», nel «logos?»⁶, indicando così un momento di possibilità ma anche – evidentemente – di rischio, un momento di «scompiglio» di un ordine che rende possibile l'emergere a visibilità di quanto quell'ordine teneva nascosto, ma che – d'altra parte – fa presto a richiudersi su un altro ordine, anch'esso necessariamente limitato. È alla consapevolezza della ricchezza e potenzialità che viene da questo tipo di momenti che intendo guardare, e a chi ha cercato di mantenerli aperti, di agirli come tali, con tutte le difficoltà del caso,

⁴ T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici* cit., p. 11.

⁵ Cfr. De Lauretis, *Soggetti eccentrici* cit., p. 12. Per una interessante presentazione sul tema del «sadismo» di qualsiasi storia o narrazione pretesa compiuta, si veda G. Grignaffini, *Prefazione*, in T. De Lauretis, *Sui generis* cit., pp. 7-15.

⁶ L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, 1975. Le citazioni sono rispettivamente a p. 130 e 138.

piuttosto che ai tentativi, che si potrebbero andare a cercare anche nei testi successivi di Irigaray (e che certo caratterizzano la riflessione di altre autrici)⁷, di proporre ordini alternativi perfetti e conchiusi. Una consapevolezza che caratterizza appunto le fasi più recenti della riflessione femminista.

Cercando di esprimermi in modo più piano, ciò che reputo interessante nella riflessione femminista nel suo insieme – per come oggi è possibile vederla – è dunque proprio il tentativo di rispondere non tanto alla domanda «chi sono in quanto donna» o «sono libera come tale», ma piuttosto alla domanda relativa a cosa accade al nostro stesso più generale pensarci come umani, alla nostra concezione della soggettività, del discorso, della ragione, della morale, quando ponendo quelle prime domande si è messa in crisi una struttura che ha retto stabilmente per secoli, quella che affermava che la risposta era che l'umanità è composta da uomini e donne e che le donne, cioè gli umani di sesso femminile, sono creature diverse e inferiori rispetto agli umani di sesso maschile, agli uomini, e per ciò necessariamente meno libere.

Nel tentativo di articolare le sue rivendicazioni, lo stesso pensiero femminista – questo è il punto – è tornato su di sé criticamente, soprattutto nelle ultime generazioni, proprio a mostrare come certe vie percorse in precedenza non fossero riuscite ad evitare di riproporre la stessa logica che volevano criticare, a mostrare quanto sia difficile uscire da certi schemi senza riproporli: come sia difficile cioè evitare di dare contenuti fissi e limitanti. In questo senso, ad esempio la distinzione tra «femminile» e «femminista» è divenuta dirimente, nel senso che «il femminile» e «la donna», come anche la divisione binaria tra uomini e donne, sono nozioni che sono state messe ampiamente sotto osservazione, e fin completamente in discussione, nelle fasi più recenti del femminismo.

La riflessione e la pratica femminista si connotano dunque, per un verso, per il tentativo incessante di proporre della categorie per ripensare l'umanità e trasformare assetti sociali e simbolici ritenuti oppressivi o violenti, ma, per un altro verso, per la con-

⁷ Si veda ad esempio L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 1991.

sapevolezza (anche frutto di scontri e scacchi) che ogni contenuto proposto, per quanto possa sembrare liberatorio e definitivo, non fa che chiudere altre opportunità di rappresentazione, altri assetti possibili. Di qui, in qualche modo, è venuto l'elogio della marginalità, dell'eccentricità, del differire continuo, del nomadismo, dell'estraneità (già Virginia Woolf, del resto, raccomandava «l'estraneità» come posizione da cui guardare al «corteo degli uomini colti» per domandarsi se accodarvisi o non piuttosto restarne fuori e da quella posizione contestare l'ombra che getta la prima persona singolare, l'io, in inglese «I», sul resto)⁸, senza rinunciare però alla necessità di trovare un modo comunque di parlare, anche di sé, di comunicare. Questo ha portato alla tematizzazione di un sé più fragile e parziale e di una comunicazione necessariamente più limitata, ma attenta e consapevole della sua stessa opacità, e – quindi – anche alla riflessione sulle proprie nozioni, perfino sullo schema binario che sembrava sorreggere qualsiasi affermazione femminista (la differenza tra uomini e donne e tra soggetto e oggetto).

Il tema dell'instabilità, perfino nel definire se stessi, dell'imperfezione (riprendendo il termine di Slotte, che si ricordi egli usa proprio in riferimento allo stesso femminismo), il tema della fragilità e vulnerabilità della nostra stessa esperienza, delle nozioni che usiamo, quello dell'incertezza epistemica, se così la possiamo definire, sono a mio modo di vedere un frutto importante del femminismo maturo. Sono temi interessanti, per altro, proprio in quanto queste stesse riflessioni non sono però considerate dalle femministe come un viatico del nichilismo, dell'impossibilità di dire alcunché, ma sono invece sviluppate e percorse per tentare di dare forma a una diversa possibilità di parlare: che è quella fragile che richiede la cura nella parola come nell'ascolto.

In queste riflessioni sta – a mio avviso – la vera ricchezza del pensiero femminista, una ricchezza che porta anche a complicare di molto la riflessione sulla morale, ma anche a individuare delle vie interessanti per superare le difficoltà che pure mette a tema. Intendo dunque, in quel che segue, chiarire e sostanziare queste

⁸ V. Woolf, *Le tre ghinee*, in Ead., *Saggi, prose e racconti*, Mondadori, Milano, 1998, p. 501 e 557, e Ead., *La stanza tutta per sé*, ivi, p. 407 e 411.

mie affermazioni iniziali, attraverso una ricostruzione necessariamente molto sommaria e parziale dello svolgersi di questo stesso pensiero, per venire poi nella conclusione del capitolo a illustrare alcune implicazioni per la riflessione sulla morale delle posizioni femministe più recenti.

Nell'offrire questa sommaria ricostruzione, ritornerò e prenderò spunto anche da alcuni temi già considerati (le stesse considerazioni fatte sul gesto di Gilligan e sulle sue affermazioni, l'interrogativo intorno alla natura femminile delle pratiche di cura, l'esistenza di una voce femminile in morale, la distinzione tra virtù femminili e virtù femministe) per cercare di mantenere unitario il discorso di questo volume, ma anche per rendere più perspicui alcuni spunti di riflessione, esemplificandoli a partire da queste stesse considerazioni.

4.2. LE PRIME FASI: SUFFRAGISMO E EMANCIPAZIONISMO

La storia del pensiero femminista e delle sue pratiche è dunque tessuta di una serie ampia di posizioni anche contrastanti tra loro. Per darne conto in modo schematico si proverà qui a ridurla ad una serie di fasi differenti⁹.

Nonostante il fatto che il movimento femminista in senso stretto sia un evento novecentesco, è ormai prassi comune, nel dar conto dello sviluppo del pensiero femminista, trovarne il punto di origine nelle riflessioni delle suffragiste della seconda metà del XIX secolo (benché si possa di fatto andare indietro fino agli scritti di Olympe De Gouges e Mary Wollstonecraft della fine del XVIII secolo), riferendosi al movimento suffragista (nella sua estensione fino ai primi anni del XX secolo) come a una prima ondata femminista (cioè come a un primo momento in

⁹ Nonostante in questo capitolo si cercherà di offrire una ricostruzione più dettagliata di quella offerta nel primo capitolo, rimane vero anche in questo caso che l'intento non è quello di fornire una ricostruzione storica adeguata, quanto piuttosto di proporre una mappa concettuale. Seguendo in questo quanto in parte già fatto in C. Botti, *Prospettive femministe, Morale, bioetica e vita quotidiana* cit., capp. 1 e 2.

cui le donne prendono parola pubblica sulla loro situazione), seguita da una seconda ondata, che ha avuto luogo nella seconda metà del novecento e, infine, una terza onda più recente¹⁰. In questa sede si seguirà questa consuetudine.

Scegliere di iniziare dal movimento suffragista, del resto, non è una scelta legata solo a una qualche forma di accuratezza storica, ma è piuttosto una scelta interna al discorso che qui si vuole costruire. Il modo in cui si possono caratterizzare le rivendicazioni portate avanti dalle suffragiste è infatti un buon punto di inizio per caratterizzare la linea di analisi che qui si vuole proporre in merito all'alternarsi delle rivendicazioni femministe in termini di uguaglianza o di differenza e alle implicazioni filosofiche cui questa alternanza dà luogo, come anche riguardo alla particolare riflessione sull'esistenza di tratti (o virtù) caratteristicamente femminili, ad esempio legati alla sfera della cura.

A grandi linee, si può dire che le suffragiste, nelle loro dichiarazioni e nelle loro battaglie portavano avanti un tipo di rivendicazione particolare (dal punto di vista appena indicato): esse infatti, nel chiedere il pieno riconoscimento delle donne come esseri umani e cittadine, quindi una rivendicazione che si può leggere in termini della nozione di uguaglianza, affermavano però al contempo il valore della differenza femminile, insistendo in modo particolare proprio sul valore di specifiche caratteristiche femminili, si potrebbe dire di «virtù femminili»; indicando cioè proprio nella ricchezza che sarebbe risultata dalla piena inclusione delle donne, nel loro differire dagli uomini, nella società civile la ragione più forte per la loro stessa inclusione¹¹. Le suffragiste sostenevano infatti che l'inclusione delle donne nella cittadinanza attiva, principalmente attraverso il riconoscimento del diritto di voto, ma anche attraverso altre riforme legali

¹⁰ Per una breve introduzione, con riferimenti bibliografici ampi, si veda, M. S. Sapegno, a cura di, *Identità e differenza. Introduzione agli studi di genere*, Mondadori Università – Sapienza Università di Roma, Milano, 2011.

¹¹ Per un interessante lettura si veda R. Baritono (a cura di), *Il sentimento delle libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, Torino, La Rosa Editrice, 2002, e il classico A. Rossi Doria, a cura di, *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

(riguardo il matrimonio e l'educazione), avrebbe arricchito la vita civile proprio per la dote di differenza che le donne portavano con sé, per esempio in termini di sensibilità, equilibrio ecc., in termini cioè di «virtù» specifiche. Quindi le rivendicazioni delle suffragiste, pur essendo quelle di una parità in status, implicavano tuttavia il riconoscimento di una differenza importante e non negativa delle donne rispetto agli uomini.

Nel suffragismo, dunque, le categorie di uguaglianza e differenza si mescolano in modo interessante, e questa caratteristica ci può essere utile sia per tipizzare, come faremo, le altre strategie femministe, sia per mantenere aperto il confronto con la riflessione sulla cura, perché proprio la capacità di cura, la sensibilità femminile, era considerata dalle suffragiste una dote femminile da rendere più visibile e socialmente utile. È interessante quindi soffermarsi un poco su questo tipo di rivendicazione e sui suoi esiti, nonostante essa sia stata ampiamente superata, e anche criticata, da gran parte del movimento successivo (tanto da essere considerata avulsa e separata dalle rivendicazioni femministe vere e proprie).

In termini molto schematici, e senza una pretesa di entrare nel dettaglio di un movimento comunque complesso, si può dire – per i fini del discorso presente – che la caratteristica precipua delle rivendicazioni suffragiste, se si vuole la forza e la debolezza di questo movimento, è stata quella di assumere (in modo nuovo, anche se a tratti ingenuo e acritico) il discorso maschile-patriarcale sulle donne, rovesciandone il valore. Le suffragiste sembravano, cioè, assumere che le «donne», cioè gli esseri umani di sesso femminile, in quanto tali, fossero in parte proprio come gli uomini le vedevano e le descrivevano, ad esempio buone madri accudenti, più sensibili, più attente alle relazioni, e quindi anche capaci di gestirle, ma d'altra parte sostenevano che questo non le rendesse da meno degli uomini e anzi che una società che avesse messo a valore queste capacità, mettendo le donne su un piano di parità con gli uomini sotto altri aspetti, sarebbe stata una società migliore e dunque (questa è la rivendicazione) che queste capacità non dovessero costituire motivo di una valutazione di inferiorità e di una posizione sociale inferiore. Questo non significa, sia detto qui per chiarezza, che le suffragiste non rivendicassero

anche, con forza, con coraggio (a volte fino a mettere in gioco la loro stessa vita) il riconoscimento dell'uguaglianza di uomini e donne relativamente a caratteristiche umane fondamentali, per esempio la pari capacità intellettuale, e quindi anche rispetto alla libertà. Anzi la loro prima rivendicazione era che si mettessero in atto le riforme necessarie perché questa uguaglianza si esprimesse a pieno. Ma l'argomento suffragista si componeva di entrambi questi aspetti, uguaglianza e differenza¹².

Può essere utile far presente che, proprio in questo senso, vi è chi ha visto molte assonanze tra le rivendicazioni suffragiste e le tesi di Gilligan (e l'assonanza è di fatto in qualche modo plausibile) e proprio in forza della debolezza dell'argomento suffragista ha criticato le tesi di Gilligan.

Qual è dunque la debolezza delle tesi suffragiste, per come sono state viste successivamente (e contestualmente qual è il tipo di considerazioni critiche che si possono muovere a una lettura, a mio avviso solo superficiale, delle tesi di Gilligan circa il valore morale di atteggiamenti di cura)? Come si possono criticare questo tipo di affermazioni?

Chi avanza argomenti critici sostiene che l'affermazione del valore – anche civile – della differenza femminile, se portata avanti nei termini del riconoscimento del valore di un novero specifico di tratti (o virtù) del carattere femminile riconosciuti come interni alla cultura patriarcale (cioè interni a quella cultura che, a motivo di quegli stessi tratti, ha escluso le donne dal piano della soggettività umana e della cittadinanza), non può che fallire, poiché quei tratti sono stati definiti dall'interno della stessa struttura di potere patriarcale che si vuole combattere e che così non può dunque essere sovvertita, venendo di fatto rafforzata. È proprio questo, ad esempio, un argomento proposto da Tronto, usato anche per criticare la riflessione di Gilligan¹³. Ella infatti sostiene, in *Confini morali*, che le «virtù femminili», di cui ella

¹² Di questa compresenza però nella forma di dilemma, il «dilemma di Wollstonecraft», parla a suo modo ad esempio C. Pateman, in *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Polity Press, Cambridge, Mass., 1989.

¹³ Cfr. J. Tronto, *Confini morali* cit., cap. 3, soprattutto, pp. 94-96.

trova eco sia nelle riflessioni delle suffragiste, che nelle tesi di Gilligan, non vanno affatto pensate come un tratto naturale delle donne. Esse non hanno, infatti, nessuna connessione necessaria o essenziale con le donne ma sono state definite dagli uomini e imposte alle donne (attorno al XVIII secolo), ottenendo il doppio risultato di avere una parte dell'umanità dedicata al necessario lavoro della cura (dopo che la rivoluzione moderna aveva indebolito le distinzioni di status tra gli uomini, e quindi creato un vuoto in questo senso) e, d'altra parte, un modo nuovo di controllare e sottomettere le donne, riconoscendo in questo modo particolare la loro natura ancillare: quelle virtù, benché riconosciute come tali, cioè virtù, non avevano infatti pari dignità delle virtù o della moralità maschile e caratterizzavano le donne nei termini di una forma di soggettività e umanità diversa da quella ascritta agli uomini¹⁴.

In termini più generali, quello che si sostiene in questo tipo di argomenti è che se le donne per emanciparsi da uno stato di minorità, giustificato sulla base di una loro presunta diversa e inferiore natura, chiedono di modificare la loro situazione ed essere incluse nella cittadinanza a motivo di quella stessa natura, come appunto può sembrare facessero le suffragiste, esse producono un argomento debolissimo che sostanzialmente non le porta a cambiare la loro situazione: esse di fatto continueranno ad essere quelle incaricate della cura degli altri (rimarranno cioè confinate nella sfera privata della casa e della famiglia o simili) e ad essere considerate soggetti inferiori, ancorché per esempio capaci di votare (o per quel che ci riguarda ancorché considerate capaci di un qualche tipo di moralità)¹⁵. Di più, sempre secondo Tronto, questo tipo di affermazioni «essenzialiste» producono anche un'altra serie di opacità: esse non hanno permesso (e non permettono, se riproposte) di vedere che esistevano ed esistono altri soggetti marginalizzati oltre le donne, anch'essi spesso dediti, una volta e ancora oggi, a pratiche di cura o comunque ad attività considerate degradanti (in altri tempi gli schiavi, oggi i col-

¹⁴ Ivi, cap. 2.

¹⁵ Temi simili si possono discutere a proposito della riflessione di J. S. Mill sulla soggezione femminile.

laboratori domestici, gli infermieri, le ditte di pulizia, gli spazzini, ecc.) e che vi sono state, e vi sono ancora, ampie differenze di potere tra le donne medesime. Un cambiamento che porti dunque a una reale parità per le donne, e anche tra le donne, come anche per gli altri gruppi marginalizzati, richiede quindi, ad avviso di Tronto, un sovvertimento ben maggiore di quello proposto dalla strategia suffragista (riecheggiata – a suo avviso – nelle tesi di Gilligan circa l'esistenza di una moralità specificamente femminile e il suo valore civile). Tronto in particolare propone una revisione delle forme della società civile (soprattutto riguardo alla distinzione tra pubblico e privato), delle istituzioni politiche e di quello che definisce il punto di vista morale, che non può avvenire riconoscendo nella cura una pratica umana femminile di valore e quindi rivalutando le donne come coloro che si prendono cura, ma piuttosto proponendola come un nuovo valore umano, politico e sociale che tutti devono riconoscere e praticare. Senza questi sovvertimenti più ampi, la soggettività femminile, ma anche la pratica della cura, ancorché venga loro riconosciuta una qualche forma di valore, rimarranno marginalizzate e marginalizzanti. Come ho cercato di mostrare, però, Tronto stessa non riesce a produrre una rilettura così innovativa della cura, rimanendo – a mio avviso – ella stessa prigioniera di uno schema in cui vengono riproposte capacità già date, considerate addirittura come specie specifiche, e non una rivisitazione di ciò che vuol dire per la morale prendersi cura.

Tornando alla vicenda femminista, si deve dire che, vuoi per i risultati raggiunti, il voto, vuoi per la sua debolezza¹⁶, quella che ho qui definito come la strategia suffragista, è stata di fatto abbandonata ai primi del Novecento, ancorché non si possa dire che si sia esaurita, con questo abbandono, la vicenda femminista, che anzi riprende di fatto più avanti: dopo le due guerre mondiali, il movimento femminista vero e proprio si impone, infatti, intorno alla metà del Novecento con un nuovo impeto e argo-

¹⁶ Non voglio entrare qui in una valutazione storiografica. Gli argomenti prodotti sono necessariamente stilizzati, atti a far presenti distinzioni concettuali, più che a fornire un'analisi accurata di quel che è accaduto.

menti del tutto diversi.

Nel XX secolo, dopo due guerre e molte trasformazioni sociali, si assiste dunque a una rinascita delle istanze femministe su tutte altre basi rispetto a quelle precedenti: si tratta di quello che possiamo chiamare il movimento femminista vero e proprio o quello di seconda onda, come si usa dire nelle ricostruzioni più recenti¹⁷.

Esplosivo nella seconda metà del Novecento, il movimento femminista rivendica l'uguaglianza tra donne e uomini in termini molto più radicali di quanto era stato fatto dalle suffragiste, termini la cui teorizzazione, per i fini presenti, possiamo considerare ad esempio pienamente rappresentati dal volume di Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, e da una serie di lotte e riflessioni che ne sono state influenzate (ancorché anche questa risulti essere una grossolana semplificazione)¹⁸.

Quanto viene rivendicato, al (ri)sorgere del movimento femminista, almeno in una prima fase, non è più – infatti – l'inclusione nella differenza (l'ammissione alla cittadinanza nella differenza), ma il riconoscimento di un'uguaglianza molto più profonda tra uomini e donne, nei termini di una stessa apertura di destini e della stessa possibilità di scegliere sulla propria vita; potremmo dire il riconoscimento di una stessa natura tra donne e uomini. Queste rivendicazioni sono infatti basate sull'affermazione dell'uguaglianza sostanziale tra uomini e donne, e danno luogo a forme politiche e riflessioni volte a mostrare e rivendicare la

¹⁷ A titolo d'esempio si vedano le seguenti opere di riferimento generale L. Nicholson, *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Routledge, London - New York, 1997; S. Gamble, a cura di, *The Routledge Companion to Feminism and Post-feminism*, Routledge, London - New York, 2001; Restaino, A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999.

¹⁸ Cfr. S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 2008². Facio questo riferimento nonostante il volume, pubblicato in originale nel 1949, preceda la nascita del movimento femminista vero e proprio di almeno un paio di decenni, e quest'ultimo abbia certo avuto genesi e forme diversificate e non possa assolutamente essere ridotto a un libro, benché influente. Di nuovo si sta qui proponendo solo una sorta di schematizzazione. Sulle complesse relazioni tra il movimento femminista e il testo di De Beauvoir si veda ad esempio M. Le Doeuff, *L'étude et le rouet*, Seuil, Paris, 1989 e la *Postfazione* di L. Rampello, in S. De Beauvoir, *Il secondo sesso* cit., pp. 701-715.

falsità della caratterizzazione tradizionale della «natura femminile» come inferiore e come segnata, tra le altre, dal destino della riproduzione e della cura dei figli e non dalla possibilità di scegliere sulla propria vita. Questa «natura» viene considerata invece come il frutto di una costruzione culturale e sociale, e proprio a mutare questa costruzione si rivolge la pratica politica e la riflessione teorica delle femministe per ottenere per le donne le stesse opportunità di indipendenza e di scelta che hanno gli uomini; una pratica politica e una riflessione volte quindi a rivendicare giustizia per le donne a fronte di indebite discriminazioni. Ciò che viene rivendicato è dunque la fine di un regime sociale e culturale (storico, fatto di istituzioni e produzioni culturali, «miti» li definisce De Beauvoir) di oppressione e discriminazione e la possibilità per ciascuna donna di decidere sulla sua vita esattamente come accade agli uomini.

Da un punto di vista teorico, il nucleo principale di questo tipo di rivendicazioni sta nello sconnettere la pretesa di soggettività dalle determinazioni corporee, che invece – in regime di patriarcato – vengono considerate rilevanti e portatrici di uno specifico destino. In questo senso, com'è noto, De Beauvoir, dopo aver affermato che la «donna» è definita in questo regime come «l'altro rispetto al soggetto», come immanente e incapace di trascendere appunto la sua specifica natura corporea, sostiene che «donne», in questo senso, «non si nasce, ma lo si diventa»¹⁹, proponendo così una prima fondamentale divaricazione tra il nascere di sesso femminile e una serie di attributi che fanno del «femminile», anzi come verrà detto in seguito, del «genere femminile», il segno dell'inferiorità, solo apparentemente ontologica, di una serie di umani. La tesi principale di questa prima fase del femminismo tardo-novecentesco è dunque quella di considerare che sulla differenza anatomica siano state iscritte (attraverso istituzioni culturali, sociali e simboliche) una serie di significati discriminatori che agiscono in profondità, caratterizzando la stessa percezione e esperienza di sé delle donne, ovvero delle umane di sesso femminile. Svelare la natura di questa costruzione e la sua falsità e ciò cui per esempio si dedica con acribia appunto De

¹⁹ Cfr. De Beauvoir, *Il secondo sesso* cit., p. 325.

Beauvoir nel suo ampio volume. È in questo stesso senso, ad esempio, che in seguito (intorno alla metà degli anni '70) verrà elaborata, nel femminismo di lingua inglese, la distinzione tra «sesso» e «genere» (*sex* e *gender*), dove appunto il «sesso» sta a indicare la differenza anatomica, intesa come naturale, tra i sessi, che non produce ruoli sociali differenti, e il «genere» indica invece la costruzione e la codificazione sociale delle differenze tra i sessi²⁰. Una distinzione che permette di chiarire qual è il terreno politico su cui agire, quello appunto di una denaturalizzazione delle differenze che sono fonte di ineguaglianza, sottolineando il ruolo della cultura e della costruzione sociale nella creazione di uno stato di cose che impedisce alle donne di accedere alla piena soggettività, fornendo al contempo un utile strumento di analisi²¹.

Tornando alla metafora delle «virtù femminili», possiamo dire – per dare conto di questo tipo di riflessione – che in questo contesto si sostiene che certo tipo di tratti del carattere sono considerati femminili solo perché essi sono stati imposti alle donne²², e riconosciuti virtuosi solo per ragioni di comodo per parte maschile (come nella spiegazione di Tronto), non perché vi sia nessun legame naturale o necessario tra l'essere nate di sesso femminile (e quindi per esempio capaci, in linea generale, di fare dei figli) e determinate inclinazioni. Di più, una volta si sia riconosciuto che non sono necessariamente femminili, viene sostenuto che proprio gli attributi della femminilità debbano essere rifiutati (e non certo estesi come nell'etica della cura) poiché

²⁰ La prima elaborazione di questa distinzione è opera di Gayle Rubin, nel suo saggio: G. Rubin, *The Traffic of Women: Notes on the Political Economy of Sex*, in R. Reiter Rapp, a cura di, *Towards an Anthropology of Women*, New York, Montly Review Press, 1975, pp. 157-210. Per un'introduzione si veda F. Restaino, A. Cavarero, *Le filosofie femministe* cit., pp. 63-64 e anche l'interessante saggio di Rosi Braidotti, *Il paradosso del soggetto-femminile femminista. Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories*, in AA. VV., *Che la differenza non sia un fiore di serra*, Franco Angeli, Milano, 1991, pp. 15-34, dove introduce anche gli sviluppi successivi di questa linea femminista.

²¹ Cfr. R. Braidotti, *Il paradosso del soggetto-femminile femminista. Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories* cit., p. 22.

²² In questo senso si potrebbe guardare a Jean-Jacques Rousseau per fare l'esempio più eclatante, e diversamente alle considerazioni ben più accorte di David Hume su castità e modestia come virtù femminili, sia pure artificiali.

sono proprio quegli attributi che impediscono alle donne di divenire soggetti, di guadagnare la piena soggettività umana, che è considerata – in termini generali – proprio come la possibilità di svincolarsi dalla determinazione corporea e trascenderla grazie alla ragione o la volontà, come nella lunga tradizione della filosofia moderna occidentale. La rivendicazione di una pari dignità umana, nei termini appunto della possibilità di svincolarsi da un destino predeterminato, come quello gli animali, grazie alla ragione, è dunque ciò che caratterizza le rivendicazioni di una prima fase del femminismo tardo-novecentesco.

Secondo questo tipo di femminismo (almeno nella versione di De Beauvoir) la meta finale per le donne è dunque quella di guadagnare la stessa libertà degli uomini (si noti che gli uomini vengono qui assunti quindi a modello in modo non problematico), e per farlo è necessario decostruire la struttura discriminatoria della società patriarcale, che impedisce appunto alle donne, cioè alle umane di sesso femminile, di fiorire esattamente come gli uomini. In altri termini ancora, la lotta femminista prende la forma dell'eliminazione di tutti i pregiudizi che circondano le donne e la trasformazione di tutte le strutture sociali che li rafforzano (divieti di accesso all'educazione, a carriere, parità salariale, riforma del diritto di famiglia, ecc.) considerati come veicoli di una discriminazione ingiusta.

Ancora si può dire che, in questa prospettiva, le attività di cura, che sono al centro del nostro interesse, non solo non vengono considerate come necessariamente femminili, ma sono anche genericamente svalutate, come svalutato è il «femminile» tradizionale, e non considerate come esperienze umane degne di attenzione, mentre invece molta attenzione viene dedicata, da una parte, alla partecipazione alla sfera pubblica della politica e del lavoro e, dall'altra, in una fase più recente, alla riappropriazione di una sessualità libera per parte femminile, basata sulla ricerca del principio di piacere femminile (qui aprendosi invero a un primo momento in cui la differenza torna ad essere messa a tema) e quindi a una revisione della distinzione tra privato (o personale) e politico.

La riproduzione, la maternità, la cura sembrano – almeno in alcuni sviluppi – come vincoli da cui non solo le donne, ma l'u-

manità tutta, dovrebbe liberarsi, o la cui incidenza nella vita umana dovrebbe essere ridotta, attraverso istituzioni sociali (asili e welfare o socializzazione dei figli nella tradizione socialista) e tecnologie (si pensi per esempio alla ricezione entusiastica delle tecniche di riproduzione medicalmente assistita che ha caratterizzato la riflessione di alcune femministe nord americane negli anni '70 del Novecento)²³. Anche quando la maternità (o più latamente l'attività di cura dei figli) viene riconosciuta invece come un ambito di esperienza a cui un certo valore va riconosciuto, si tratta in ogni caso di considerarla un'esperienza analoga ad altre esperienze che caratterizzano la vita degli uomini, su cui ogni donna può liberamente decidere, disincrostandola per così dire dai significati ascrittigli dal patriarcato, da quello che – nelle parole di Adrienne Rich – va sotto il nome di «istituto patriarcale della maternità»²⁴.

Si noti che seppure si può riconoscere, in questo tipo di riflessioni, un primo passo importante verso il riconoscimento della natura parziale di verità presunte universali, e quindi uno scarto critico rilevante (così si può leggere la rottura operata dal testo di De Beauvoir rispetto a quella che lei stessa descrive nei termini di una tradizione secolare), l'operazione critica che viene portata avanti si ferma, però, ad un certo punto. Volendosi esprimere in modo molto schematico, si può dire infatti che ciò che risulta passibile di discussione critica, in quest'ottica, è solo quanto è stato detto sulle donne, ma non ciò che è stato detto sull'uomo (o sul soggetto), l'uomo rimane la misura di tutte le cose e della soggettività umana, quanto viene messo in discussione è che la donna non rientri in quella misura. È proprio rispetto a questo punto critico che la riflessione successiva opererà un movimento ulteriore.

²³ Si veda a titolo d'esempio: S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, William Morrow, New York, 1970.

²⁴ Si veda, in questo senso, la conclusione dell'ampio volume del 1976, *Nato di donna*, dove Rich afferma: «Distuggere l'istituto [patriarcale della maternità] non significa abolire la maternità. Significa portare la creazione e il mantenimento della vita sullo stesso piano di decisione, lotta, sorpresa, immaginazione e razionalità di qualsiasi altro compito arduo ma liberamente scelto.», cfr. A. Rich, *Nato di donna*, Garzanti, Milano, 2000², p. 395.

Per concludere, e caratterizzare ulteriormente questa strategia, si può tornare ancora una volta su Gilligan.

Come si è già sostenuto, se fosse stato questo tipo di femminismo a guidare la ricerca di Gilligan, essa avrebbe avuto un esito diverso. Gilligan avrebbe cercato la spiegazione delle risposte confuse delle ragazze, non nell'esistenza di un diverso punto di vista morale, ma nella loro diversa socializzazione e sostenuto che una volta che quella socializzazione discriminatoria fosse stata eliminata bambine e ragazze sarebbero state in grado di raggiungere la maturità morale per come Kohlberg l'aveva definita. Ella avrebbe cioè accettato la caratterizzazione della maturità morale offerta da Kohlberg e anche la misurazione delle risposte delle bambine e giovani donne come valida, avrebbe però considerato che la loro immaturità, correttamente misurata, non dovesse essere ascritta a una presunta diversa, e inferiore, natura femminile (come invece Kohlberg e la lunga tradizione degli studi psicologici tendevano a suggerire), ma piuttosto trovasse la sua radice nel trattamento ingiusto e discriminatorio ricevuto da bambine e donne²⁵. Ma, come si è già sostenuto, questo non è quel che Gilligan ha fatto. Il femminismo che sta dietro al gesto di Gilligan sembra infatti diverso, sembra essere basato su, e contribuire a sviluppare, consapevolezze completamente diverse rispetto a quelle concernenti una richiesta di uguaglianza che prende la forma – si potrebbe dire – dell'adeguamento a un modello già dato di umanità, moralità e soggettività, pur con le sue implicazioni importanti, ma – d'altra parte – non coincide affatto

²⁵ Di fatto, per altro, questo in parte è quanto è stato rilevato in analisi basate sugli stessi test proposti in anni diversi da quelli studiati da Gilligan. Come si è già ricordato così, per esempio, sostiene Tronto, che cita studi successivi. Ella considera che poiché le donne hanno fatto in anni diversi vite più simili a quelle degli uomini esse arrivavano a conclusioni più simili a quelle degli uomini (si veda J. Tronto, *Confini morali* cit. soprattutto pp. 91-94). Di fatto questo tipo di studi non sono però usati, da Tronto medesima, per dare ragione a queste tesi femministe in toto, poiché negli stessi test si rinviene che sono altre «minoranze» a dare risposte simili a quelle date dalle ragazze negli studi di Gilligan. Questo a mostrare che non se c'è nessun legame necessario tra cura e umanità di sesso femminile, essa è pur tuttavia un'esperienza necessaria all'umanità e quindi non le si deve negare significatività umana, come invece faceva almeno in parte questa strategia femminista, ma anzi dargli voce.

(e qui c'è una differenza di lettura rispetto alle tesi di Tronto) con rivendicazioni simili a quelle qui ascritte alle suffragiste. Al contrario, il suo gesto può essere letto all'interno dello sviluppo successivo del pensiero femminista.

Infatti, a partire dalla metà degli anni '70 del Novecento, si assiste a un fondamentale rivolgimento nella riflessione e nelle pratiche femministe e a una critica importante di questo primo tipo di rivendicazioni, che appunto vengono definite emancipazioniste.

4.3. IL FEMMINISMO RADICALE

Si è use datare alla metà degli anni '70 del Novecento un cambiamento importante e una radicalizzazione della pratica e del pensiero femminista, che appunto affronta e propone in modo diverso l'affermazione della soggettività e libertà per parte femminile²⁶.

A partire almeno dalla metà degli anni '70 del secolo scorso le donne (le femministe) si rendono conto, infatti, che la rivendicazione della loro libertà e soggettività non può prendere la forma della richiesta dell'inclusione in un ideale di umanità, soggettività e libertà che non solo non le ricomprende (anzi che le ha poste costantemente all'esterno, come appunto l'altro dal soggetto, dalla ragione o dall'umano), ma che è esso stesso lungi dall'essere completo, proprio a motivo di quella esclusione e della non considerazione di tratti importanti dell'esperienza umana, come la corporeità e la sessualità, che vengono ora pensati come i luoghi principali dell'assoggettamento femminile ma anche come i luoghi da cui muovere per una liberazione che rimetta la stessa concezione ideale di essere umano in discussione, legando più strettamente la soggettività alla dimensione corporea e alle sue differenze (e non prescindendo dal corpo e dalle sue differenze

²⁶ Di nuovo si opereranno in quel che segue semplificazioni importanti di vicende che vedono differenze teoriche, politiche e di contesto culturale e geografico anche notevoli.

come nella strategia precedente). Uno scarto questo, che, come vedremo, non solo impone una serie di pratiche politiche diverse, volte per esempio proprio alla riscoperta e rinominazione della corporeità femminile, ma apre anche a una riflessione sul più ampio piano dei modi di ascrizione dei significati, del linguaggio e del pensiero stesso.

Se dunque in qualche misura il femminismo emancipazionista novecentesco, pur avendo prodotto una rottura importante, sosteneva che era solo la visione delle donne nel patriarcato ad essere parziale e distorta, o di parte, e che invece quanto veniva detto del soggetto maschile (ovvero del soggetto universale) si potesse e dovesse dire anche delle donne, qui si sostiene che è piuttosto quella visione presunta universale e neutra del soggetto e dell'umano ad essere invece limitata e di parte: essa non descrive se non l'umanità maschile e forse neanche quella. Non si tratta dunque di far rientrare le donne in quel modello, quanto piuttosto di rimettere in discussione il modello stesso (con esiti importanti sia per le donne, che per gli uomini). Si discute altresì, sviluppando alcuni temi già proposti, se sia la sfera della vita pubblica e civile, ad esempio il lavoro e l'indipendenza economica, a segnare la soggettività libera, e quindi a costituire il terreno delle politiche femministe, o invece un più ampio senso di desiderio, libertà e potere²⁷.

²⁷ Eleonora Missana, nell'*Introduzione* alla sua recente antologia descrive questo momento come segue: «un'esplosione dei movimenti femministi si ha con il '68 e i primi anni settanta. In un momento di generale 'presa di parola' e di desiderio di liberazione iniziano a diffondersi, in molti paesi europei, negli USA e in America latina, gruppi di donne decise ad affermare, potremmo dire, un diritto al desiderio. Da tale istanza nasce l'esigenza di un confronto sull'esperienza del corpo, della sessualità, dell'affettività, riconosciuti come i principali luoghi reali e simbolici dell'espropriazione e dell'assoggettamento. È a partire da quella fondamentale stagione politica e dall'invenzione di nuove pratiche politiche e di confronto teorico, attuate in primis dai gruppi femministi, che si afferma l'esigenza di decostruzione dei saperi ufficiali. [...] È in tale contesto che il femminismo investe il sapere filosofico per metterlo in questione, avvia cioè un'opera di critica e analisi decostruttiva del linguaggio e delle grandi narrazioni della filosofia antica e moderna. In senso generale, tale indagine svela come dietro ai paradigmi universali e neutrali del pensiero occidentale si celi più o meno esplicita una metafisica dei sessi che ha costruito il femminile come l'altro dalla ragione, espellendo concretamente le donne dai luoghi

Le donne, dopo aver rivendicato la loro uguaglianza agli uomini, e avendola in parte ottenuta, scoprono – per così dire – di aver aderito a un ideale di umanità che presunto neutro di fatto è prodotto da una cultura maschile e maschilista, un ideale che non riesce a rappresentarle se non in modo distorto, sia che vi aderiscano pienamente, sia che vi resistano, e che del resto fa torto anche più in generale all'umanità. Un'adesione che non solo non rende perspicue una serie di esperienze, per esempio corporee (femminili, ma anche maschili), ma oscura anche una serie di conflitti importanti tra donne e uomini che non sono risolvibili dentro gli schemi definiti per altri tipi di conflitto²⁸.

Così si può dare conto della nascita di una nuova fase – nella seconda onda del femminismo – in cui si propone un impegno femminista più radicale: ci si propone infatti di andare alla radice dei problemi, alla radice del conflitto dei sessi, alla radice della rappresentazione stessa dell'umanità in maschile e femminile, interrogandosi sul senso da dare a questa dicotomia, ovvero – come dicono alcune – alla «metafisica dei sessi»²⁹, ovvero ancora – come dicono altre – all'intero «sistema sesso-genere».

Di fatto per dare conto di questo rivolgimento si può dire che mentre il primo femminismo tardo-novecentesco tendeva a destituire di senso la dicotomia tra maschile (soggetto) e femminile (altro) semplicemente sostenendo che il polo femminile potesse essere riportato a quello maschile, e che la differenza fatta nella tradizione patriarcale tra maschile e femminile non sussistesse, in questa seconda fase si tende invece ad interrogarsi intorno alla stessa dicotomia e alla differenza, domandandosi se non sia possibile ripercorrerle dandogli un senso completamente diverso, assumendo per così dire la differenza tra uomini e donne in modo diverso e positivo (così provo a definire in modo generico le pensatrici della differenza sessuale), ovvero invece se non si

ufficiali della formazione del sapere». Cfr. E. Missana, *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista* cit., pp. 9-10.

²⁸ Faccio riferimento con questo veloce accenno sia alle critiche femminista alla tradizione marxista, in quei tempi molto diffusa nei movimenti di contestazione, sia alla tradizione liberale-contrattualista.

²⁹ Si veda ancora il passaggio appena citato da E. Missana, *Donne si diventa* cit., pp. 9-10.

debba destituirlo di senso più compiutamente, contestando la stessa struttura gerarchica binaria che la caratterizza (e non solo il polo femminile) e che impedisce di vedere non solo le differenze tra uomini e donne, ma più in generale la variabilità degli umani (penso qui agli sviluppi delle *gender theories*). Il tentativo che si percorre è dunque quello di permettere alle donne di riconoscersi come soggetti umani, anche nella loro differenza, nominando da sé, però, in prima persona, quella differenza o che cosa essa significhi e da dove sorga (natura, esperienza, posizione), con la consapevolezza – si sostiene e qui sta la radicalità che mi interessa – che questo nuovo dirsi non possa accadere a meno che non ci si interroghi anche intorno a ciò che più in generale viene detto intorno a umanità, soggettività, moralità, politica o conoscenza. Qui è per altro dove più compiutamente il femminismo incontra la filosofia, perché vede appunto nel modo in cui si sono tematizzate la soggettività, l'umanità, il maschile, il femminile, la società ecc. ciò su cui si deve ragionare.

Quello che una serie di femministe realizzano e teorizzano, anche sulla base di una serie di pratiche politiche nuove, come per esempio i gruppi di autocoscienza (ovverosia la ricerca e lo scavo collettivo sul proprio vissuto), è dunque che, nel rivendicare l'uguaglianza con gli uomini, la strategia femminista precedente aveva aderito a un modello di umanità che – assunto come neutro e universale – era in realtà parziale (rendeva conto di una parte dell'esperienza umana, non necessariamente quella maschile come tale, piuttosto quella di alcuni uomini, oscurandone altre, in realtà esistenti e necessarie ma rese invisibili) e quindi inadeguato: inadeguato per esempio a rendere conto dell'esperienza e della soggettività femminile, della libertà delle donne, e quindi e più in generale a rappresentare l'umanità tutta, nella sua varietà. Da questo punto di vista il terreno delle rivendicazioni e della riflessione diviene necessariamente diverso da quello delle fasi precedenti: si tratta infatti di indagare il senso della divisione dell'umanità in uomini e donne e il significato che le donne possono dare alla loro esistenza o a quella umana e alla stessa differenza tra i sessi (ma anche alla società e ai problemi e ai conflitti rilevanti che la caratterizzano). È proprio in questa ottica che prende senso la mossa (pratica e teorica) di rivendicare

la differenza, e in particolare la differenza femminile, ovvero la differenza tra i sessi, piuttosto che l'uguaglianza, però ridescrivendola, nella consapevolezza – tuttavia – della difficoltà del compito, dato il linguaggio e le strutture simboliche, più che materiali e sociali, in cui nonostante tutto ci si deve muovere. Va anche detto che, in questa stagione, si dà una diversità di accenti tra la riflessione europea (soprattutto francese e italiana) e quella statunitense. Quest'ultima non percorre necessariamente la via di risignificare la categoria di donna o quella di differenza sessuale, come modo per dare conto delle differenze umane e anche di quella femminile, concentrandosi piuttosto su quello che viene definito il «sistema sesso/genere», cioè il sistema di ascrizioni che struttura l'umanità lungo la linea dell'identificazione di tutti i nati maschi con il genere maschile, definito in un modo specifico, e di tutte le nate femmine con il genere femminile definito in altro modo³⁰. Qui per semplicità mi soffermerò soprattutto sulla prima strategia.

Esemplare, per il ragionamento che qui si vuole proporre, è dunque la teoria della differenza sessuale che si è sviluppata soprattutto in Francia e Italia dalla metà degli anni '70 del Novecento in poi. Farò qui riferimento soprattutto alle tesi di Luce Irigaray in Francia, a quelle di Carla Lonzi (seppure nella sua particolarità), e a quelle di Luisa Muraro e di Adriana Cavarero in Italia³¹.

³⁰ Questo tipo di riflessione, che oggi è nota sotto il nome di *gender theories*, ha portato non solo a mettere in discussione la costruzione culturale che caratterizza i due generi, ma anche l'ineluttabilità del passaggio dal sesso al genere corrispondente e a un dato orientamento del desiderio sessuale, fino – in tempi più recenti – a mettere in discussione la stessa dicotomia sessuale a livello anatomico, leggendo in questa stessa una costruzione culturale di marca non più solo patriarcale ma anche eterosessista, come vedremo.

³¹ Si vedano in particolare i seguenti testi: L. Irigaray, *Speculum* cit.; *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1984; *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano, 1990; C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti* cit.; L. Muraro, *Maglia e uncinetto*, Feltrinelli, Milano, 1980 e *L'ordine simbolico della madre* cit.; A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, la Tartaruga, Milano, 1987, pp. 43-79.

Tutte queste autrici, pur partendo da un'analisi analoga a quella di De Beauvoir e denunciando quindi come il pensiero patriarcale abbia costruito le donne come l'altro dal soggetto, piuttosto che sostenere – come fa De Beauvoir – che esse possano diventare soggetti semplicemente negando la loro alterità e rivendicando la possibilità di ergersi a soggetto nello stesso identico modo dell'uomo, si domandano invece come la donna possa rappresentarsi come soggetto fuori da quella che Irigaray definisce come una «economia binaria»³², cioè non identificandosi con l'uomo, tantomeno identificandosi col femminile definito dall'uomo, ma assumendo la propria differenza e ripercorrendola o reinventandola; ovvero inventando un linguaggio capace di dire l'esistenza delle donne, nella loro diversa dimensione corporea e simbolica; ovvero ancora riconoscendo l'esistenza di una doppia soggettività umana, e di modi diversi di divenire soggetto che non dimentichino appunto il radicamento corporeo (la differenza sessuale).

Questo tipo di riflessione si sviluppa, da una parte, decostruendo le tesi precedenti sulla femminilità (soprattutto volgendosi alla filosofia e alla psicoanalisi) e svelando la violenza e le mancanze che celavano, ma d'altra parte produce anche dei tentativi di dare forma a riflessioni costruttive. Gli accenti sono in realtà molto diversi e variano a seconda del piano più politico o più ontologico su cui si svolgono le considerazioni di queste autrici. Se, per esempio, Lonzi afferma l'esistenza di un doppio sguardo sul mondo e indaga la sessualità femminile, e la rilevanza della differenza come «principio esistenziale»³³, ella non intende

³² Un'utile presentazione è in A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in F. Restaino, A. Cavarero cit., pp. 111-164. Si vedano soprattutto le pp. 142-149.

³³ Si veda quando afferma: «L'uguaglianza è il principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va reso giustizia. La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi» cui segue «L'uguaglianza è quanto si offre ai colonizzati sul piano delle leggi e dei diritti. È quanto si impone loro sul piano della cultura. È il principio in base al quale l'egemone continua a condizionare il non-egemone. Il mondo dell'uguaglianza è il mondo dell'unidimensionale. Il mondo della differenza è il

offrire però un contenuto preciso dell'essere donne, né si spinge sul piano ontologico, né sulla proposta di universali: il soggetto imprevisto che è la donna-soggetto è un fatto storico, un portato del femminismo. Con diversi accenti, invece, Irigaray (soprattutto nella seconda parte della sua produzione) e Muraro sembrano invece spingersi proprio sul piano dell'ontologia, riconoscendo la necessità di «una nuova metafisica dell'essere» (così Muraro) che riconosca la pienezza di due esseri diversi, l'uomo e la donna, con caratteristiche e pensieri diversi e veda come centrale (di nuovo più pienamente in Muraro) la figura della madre, il suo potere di generare. La rivalutazione non solo delle relazioni tra donne, ma soprattutto della relazione tra madre e figlia, segno della connessione e interdipendenza non solo tra le donne ma anche tra gli umani, è un altro dei temi che vengono sviluppati.

Un punto importante che è bene chiarire, in questo resoconto, è che la mossa di rivendicare la differenza femminile qui descritta non si caratterizza affatto, in queste autrici, come una rivalutazione della definizione del femminile già esistente, e in questo è dunque molto diversa dalla strategia suffragista di far valere le «virtù femminili» per come erano definite nel regime che verrà poi definito come patriarcale o fallologocentrico. Infatti, terreno cruciale di riflessione e contesa diventa la possibilità di pensare una differente differenza femminile, trovando nozioni, concetti, linguaggi, immagini e simbolizzazioni all'altezza di questo compito (o, per alcune, all'altezza dell'esperienza femminile per come essa è e non per come è stata descritta). Si tratta in buona sostanza di contestare quelle strutture potenti che reggono il nostro stesso modo di ordinare parole e simboli o concetti, e che quindi condizionano il nostro stesso modo di ragionare, per poter concettualizzare l'umano e il femminile in modo diverso, e quindi anche – per esempio – il piacere femminile o lo stesso generare. È così che si arriva a porre in questione il modo in cui nella tradizione occidentale (spesso ricostruita a partire dalla storia della

mondo dove il terrorismo getta le armi e la sopraffazione cede al rispetto della varietà e della molteplicità della vita.», cfr. C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti* cit., p. 21.

filosofia occidentale, come anche dall'analisi dei miti greci come miti fondativi, e della lettura psicoanalitica di questi, filosofia e psicoanalisi che sono al centro di una continua interlocuzione critica in molta di questa riflessione) vengono pensati il soggetto, l'umano, la differenza sessuale, ma anche la morale e la politica o la conoscenza.

Il piano dell'analisi e della rivendicazione si sposta dunque da quello sociale, economico o del diritto che aveva caratterizzato la strategia precedente, a quello della rappresentazione, dell'immaginario, del simbolico, del linguaggio (questa affermazione vale anche per le statunitensi, sia pure nella diversità delle loro analisi cui abbiamo solo accennato)³⁴.

L'impegno femminista, per quel che qui interessa, si istanzia infatti nel riconoscere la non neutralità e non universalità, ovvero la parzialità, delle categorie e dei concetti usati nei discorsi scientifici o politici, e soprattutto filosofici, per rappresentare l'umanità e la differenza sessuale, e nel dare forma a categorie e concetti nuovi capaci di rappresentare in modo diverso sia l'umanità, sia l'esperienza e la soggettività femminile nello specifico³⁵. In altri termini, riducendo la questione all'osso, in questa forma di femminismo non si chiede che venga riconosciuto che le donne hanno la stessa natura degli uomini, piuttosto si mette in questione l'idea di considerare gli uomini come la misura dell'umanità, e si pone il problema del riconoscimento e del valore della differenza femminile (o delle differenze umane), contestando per altro il modo in cui essa (o esse) era stata fino ad allora pensata e rappresentata, aprendo – secondo alcune – alla comprensione dell'umanità nella sua completezza (nel senso di una dualità originaria finalmente riguadagnata) o – secondo altre – nella sue molte e forse inesauribili differenze.

³⁴ Lavorando piuttosto sulla distinzione sesso/genere anche le femministe di lingua inglese arrivano a mettere a tema la struttura stessa del pensiero fallogocentrico, anche se non necessariamente percorrono la strada di mettere al centro la figura della donna, come tale. Questa è la tesi di Rosi Braidotti ne, *Il paradosso del soggetto-femminile femminista. Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories* cit.

³⁵ Irigaray parla a questo proposito di una «nuova rivoluzione copernicana», in *Speculum* cit., p. 129

Consapevoli dell'enormità del compito, ma anche agendo si potrebbe dire con una passione visionaria, queste autrici provano dunque a formulare ipotesi di strutture o stili di pensiero diverse, o categorie innovative per il pensiero, che possano aprire alla rappresentazione dell'umanità femminile o dell'umanità nella sua variabilità, ritornando tutte, sia pure con accenti diversi, sulla dimensione dell'esperienza vissuta e del corporeo (mettendo a tema per esempio il piacere, Lonzi e Irigaray, nei suoi primi scritti, la maternità e la potenza materna, Muraro, la natalità e la vocalità in Cavarero)³⁶.

È bene considerare, però, che questa mossa di ripartire comunque dalla differenza sessuale (e in particolare dalla differenza femminile) ha due radici diverse o può essere intesa in due sensi molto diversi: da una parte, può essere intesa come un'affermazione «strategica», che fa leva sulla figurazione del femminile per mutare la riflessione sull'umanità senza nessuna assunzione circa l'esistenza di fatto di una natura umana femminile e una maschile, o che la differenza tra le due sia fondamentale in assoluto per l'identità di ciascuno, ma che sia così solo nella contingenza del regime patriarcale. D'altra parte, può essere intesa invece come l'affermazione che la differenza sessuale sia proprio un universale dell'umano. Soprattutto se intese in quest'ultimo senso, come vedremo, questo tipo di riflessioni sono state poi aspramente criticate e considerate come una forma rischiosa di «essenzialismo», che invece di aprire al riconoscimento della pluralità umana e quindi dell'importanza della singolarità, che pure aveva caratterizzato molte affermazioni di queste autrici, chiude nuovamente le possibilità di autorappresentarsi.

Le tesi femministe in questa fase sono dunque diversificate ma, per quel che qui ora conta, in ogni caso si insiste sul valore della differenza.

Quello che qui interessa è infatti che, in ogni caso, viene messa in discussione la precedente nozione di natura umana, assunta come data e pretesa universale, e viene posta l'esigenza di cercare nuove parole, nuovi concetti, per rappresentare l'espe-

³⁶ Per una breve presentazione e una scelta di testi significativi rimando ancora all'utile antologia di E. Missana, *Donne si diventa* cit.

rienza femminile, ma anche al contempo quella umana, insieme alla possibilità di ritornare, riappropriandosene e dandone una lettura positiva e innovativa, su alcuni temi già esistenti: la corporeità, la maternità, la dipendenza e interdipendenza umana.

Insistere sulla differenza, nuova o rubata, porta secondo tutte queste autrici a scardinare il sistema stesso delle ascrizioni, aprendo quindi – a loro avviso – alla possibilità di una risignificazione complessiva della soggettività umana, e al contempo svelando – e questo è un tema importante – il valore e il potere dei sistemi di ascrizione³⁷. Ancorché questa assunzione faccia correre loro il rischio di richiudere questa apertura.

Quindi, ancora una volta viene messa a tema la differenza femminile, ma non nel modo in cui lo avevano fatto le suffragiste. Quella che è qui si tenta di fare è un'operazione molto più radicale: si tratta di trovare nuove parole, concetti e categorie, o ancora rivedere le strutture profonde che ordinano il linguaggio e le rappresentazioni (ciò che con le parole di Lacan molte autrici definiscono l'«ordine simbolico»), di modo che la ricchezza dell'esperienza femminile e umana possa essere pensata e detta, ovvero che le donne possano pensarla e dirla in prima persona, ovvero ancora che le donne possano parlare e dire di sé e del mondo (non in rapporto a ciò che è stato detto su di loro, né in rapporto a ciò che ne hanno detto gli uomini)³⁸. Questo implica pratiche politiche ovviamente molto diverse dalle precedenti, pratiche che fanno, almeno in prima istanza, molto leva sul porsi in relazione tra donne.

Se dunque per De Beauvoir l'obiettivo (femminista) era quello di non divenire una donna, per non divenire «il secondo

³⁷ Non voglio qui affermare una primogenitura femminista rispetto a questo tema che, ovviamente, era negli stessi anni al centro anche della riflessione maschile, quella di Foucault per tutti (per un'analisi dei rapporti tra femminismo francese della differenza e post-strutturalismo, si veda R. Braidotti, *Dissonanze*, La tartaruga, Milano, 1994), ma solo descrivere lo svolgersi del pensiero femminista.

³⁸ Così ad esempio Lonzi: «liberarsi per la donna non vuol dire accettare la stessa vita dell'uomo perché è invivibile, ma esprimere il suo senso dell'esistenza», C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti* cit., p. 11.

sesso», l'«altro dal soggetto», per queste femministe, invece, l'obiettivo è quello divenire finalmente donne, di uscire alla luce, come «soggetti donne», e non come la «donna-altro» del patriarcato ma neanche come l'«Uomo-soggetto».

Se le femministe radicali, o meglio qui possiamo dire, quelle della differenza, affermano ancora una volta che l'umanità è fatta da uomini e donne, esse rivendicano però per sé tempo e spazio (soprattutto tra donne, come già si ricordava) per trovare le parole per dire questa differenza e il suo senso per l'umanità, mettendo da parte ciò che nei secoli di patriarcato vi è stato detto intorno. E questo significa non solo trovare modi di dare conto della soggettività femminile, ma anche di quella umana, come anche dare conto del mondo stesso e del pensiero, in modo diverso.

Benché, come si è già accennato, vi siano molte differenze tra la «teoria della differenza sessuale» elaborata soprattutto in Europa, in modo particolare in Francia e in Italia, e gli sviluppi altrettanto radicali che hanno caratterizzato il femminismo di lingua inglese, soprattutto nordamericano (sia per tradizioni e interlocuzioni culturali che per la situazione sociale e politica), si può dire – in termini molto generali – che in questo secondo tipo di femminismo si recupera la nozione di differenza (in generale, non necessariamente solo quella femminile), liberandola dalle incrostazioni di inferiorità, e ripensandola completamente per rivendicare una nuova concezione delle donne (e degli uomini) che renda possibile a ciascuno nominare la sua stessa esperienza³⁹. Questo ripensamento porterà a una ridefinizione dell'umano e non solo del femminile, e anche del mondo e della vita. Questo tipo di rivendicazione, come si è già ricordato, non si ferma dunque alla trasformazione delle strutture sociali, anche se ovviamente la implica, ma si propone anche, o principalmente, come una ristrutturazione del piano simbolico, quello della rappresentazione e della concettualizzazione della nostra esperienza di umani, quindi coinvolge il ripensamento della condizione umana, della conoscenza e della moralità.

³⁹ Così per esempio nella ricostruzione offerta da R. Braidotti, ne *La differenza che abbiamo attraversato*, in Ead., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma, 1995, pp. 65-94.

Come abbiamo già detto, questo tipo di riflessione ha due esiti distinti (in parte in conflitto tra loro): uno più contenutistico, cioè la possibilità di una descrizione più accurata dell'umano, maschile e femminile; l'altro più critico, cioè la consapevolezza dell'impossibilità di una descrizione completa dell'umano e della natura inevitabilmente limitata delle nostre strutture concettuali e infine della vulnerabilità del nostro pensiero e quindi anche delle nostre vite a sistemi di potere potenti e immateriali.

Nonostante questi diversi accenti e queste implicazioni diverse, va detto che il fatto stesso di mettere a tema comunque la differenza sessuale, che pure è stato gesto potente e dirompente, è stato successivamente ampiamente criticato, proprio per l'inevitabile ambiguità che il ripartire comunque dalla differenza sessuale produce, nel senso di un rischioso indebitamento con le stesse griglie interpretative, con gli stessi sistemi di pensiero, che si volevano criticare. Vedremo gli sviluppi di queste tesi critiche nel paragrafo successivo. Per concludere questo paragrafo, ed esemplificare meglio questi temi, può valere la pena di provare a riconnettere quanto detto finora, ancora una volta, alle tesi di Gilligan e all'etica della cura.

Tornando dunque ai temi del volume, potrebbe essere più che legittimo proporre di leggere la ricerca di Gilligan proprio in un quadro di questo genere.

Il gesto di Gilligan, lo abbiamo già detto, è un gesto di ascolto della differenza femminile, ma di una differenza che non è quella delle suffragiste. Il suo lavoro può infatti essere inteso come il tentativo di portare a visibilità un modo diverso di concepire il sé e le relazioni con gli altri, che è femminile ma anche umano, che dà cioè visibilità e statuto morale alle donne per come oggi le incontriamo, ma che suggerisce anche un modo di riflettere sulla moralità valido per tutti, uomini e donne (o anche per soggetti differenziati secondo i molti assi che caratterizzano la variabilità umana). In questo senso il femminismo che connota la riflessione di Gilligan si può pensare certamente come una forma di femminismo radicale e della differenza⁴⁰. Temi rilevanti

⁴⁰ Benché la ricezione di Gilligan sia stata inizialmente problematica nel

in questo senso sono non solo il suo riconoscere la rilevanza degli sfondi, ma anche la prossimità all'esperienza e il ruolo riconosciuto alle relazioni.

Le tesi di Gilligan in questo stesso senso partecipano, però, delle stesse ambiguità e difficoltà che sono state riscontrate (soprattutto) nel pensiero della differenza sessuale da parte di autrici successive e critiche: se da una parte, con il suo lavoro, Gilligan sembra riaprire la possibilità umana di pensare e praticare la morale, d'altra parte, ella sembra mettere a tema una nozione specifica di femminile, e per di più una tematizzazione della differenza femminile che sembra sovrapponibile proprio a quella che ha caratterizzato il patriarcato ⁴¹.

E di fatto la proposta di Gilligan è stata molto criticata da diverse autrici successive, e anche da alcune interne al pensiero della differenza sessuale ⁴², proprio per il rischio che, pur cercando di far valere una differenza, l'etica della cura si chiudesse su una mera riaffermazione della definizione patriarcale di femminilità, senza nessuna consapevolezza critica (la stessa tesi di Tronto, in definitiva). Questa critica – si è sostenuto – resta valida anche nel momento in cui si consideri che Gilligan propone la cura come un valore o una virtù umana, se questa non viene sostanzialmente riqualificata, se – come si è detto – non viene modificato l'intero campo della morale. Si tratterebbe dunque di un'operazione troppo ingenua rispetto alle strutture di potere messe in luce nel tipo di riflessione femminista che stiamo illustrando.

Come ho già sostenuto, io non ritengo che questa sia una lettura corretta della riflessione di Gilligan, soprattutto guardando all'insieme dei suoi lavori, e che essa si addica, piuttosto, alle proposte fatte da autrici come Noddings, che definisce l'etica

femminismo della differenza, almeno italiano, recentemente questa lettura si sta diffondendo, si vedano: B. Beccalli, C. Martucci, a cura di, *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La tartaruga, Milano, 2005; F. Giardini, *Il giusto e il vero. Introduzione*, in C. Gilligan, *La virtù della resistenza* cit. pp. 11-22; A. Cavarero, *Inclinazioni* cit., pp. 142 e segg.

⁴¹ Si veda in questo senso, T. De Lauretis, *Salve Regina. Immaginario materno e sessualità*, in Ead., *Sui generis* cit., pp. 164-183, soprattutto p. 168.

⁴² Così per esempio la prima ricezione italiana. Si vedano i testi già citati.

della cura come un'etica delle donne o femminile, o come Held che, pur considerando la cura come la base per la moralità umana (e non solo femminile), ripropone però come modello morale quello delle cure materne, assumendole come modello sempre positivo. In questi casi, infatti, sembra che non solo non venga ristrutturato complessivamente il campo della morale, ma anche che si assuma una visione del femminile o della cura del tutto tradizionale, solo cambiandogli di segno. Come ho sostenuto in precedenza, io credo invece che il lavoro di Gilligan apra a delle considerazioni diverse, compatibili con il pensiero della differenza nella sua profondità, e perfino – come vedremo – con un possibile superamento di questo, proprio per la sua capacità di offrire nuovi contenuti e forme alla riflessione (e alla pratica) morale; ma è vero che esso rimane segnato da una ambiguità e rimane aperto il dubbio che si tratti invece semplicemente di riproporre – senza nessuna intenzione strategica – un vecchio contenuto (quello delle virtù femminili), che viene solo riportato alla luce, cambiato di segno e in qualche modo generalizzato.

Proprio a motivo di queste persistenti ambiguità molte femministe hanno proposto di abbandonare del tutto l'idea di un'etica della cura⁴³. Io invece non ritengo che questo sia il caso e ritengo piuttosto che si debba fare uno sforzo per superare le ambiguità mostrando la ricchezza di questa proposta: ritengo infatti che ci sia qualcosa di radicalmente nuovo o di interessante nel sostenere che tutta l'umanità è interdipendente e vulnerabile e nell'affermare che questa consapevolezza debba segnare in modo diverso la riflessione e la pratica morale, nel senso che queste ultime debbano essere pensate nei termini della responsabilità e della cura nelle relazioni, più che in quelli della sovranità, del rispetto e di regole giuste o contrattate. Ritengo altresì che

⁴³ Si vedano ad esempio: C. Mackinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987; S. Harding, *The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory*, in E. Feder Kittay and D. T. Meyers, a cura di, *Women and Moral Theory*, Roman and Littlefield, Totowa, N. J., 1987, pp. 296-315; B. Houston, *Rescuing Womenly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation*, in M. Hanen e K. Nielsen, a cura di, *Science, Morality and Feminist Theory*, supplemento a «Canadian Journal of Philosophy», n. 13, 1987, pp. 237-262.

per cogliere e dare forma a questa novità, di modo che essa sia all'altezza anche dei molti sensi in cui ci si può riferire alla nozione di vulnerabilità, sia necessario però approfondire ancora la nozione di cura e chiarire queste affermazioni per evitare le ambiguità e dare corpo a questo (nuovo) paradigma morale.

Un modo di sviluppare e disambiguare l'etica della cura è, dunque, quello di provare a porre in relazione le tesi che la caratterizzano con le consapevolezze sviluppate nel femminismo più recente cui accennavo all'inizio del capitolo. Mi riferisco qui a quello che ormai viene chiamato femminismo di terza onda⁴⁴.

4.4. IL FEMMINISMO DI TERZA ONDA

Veniamo dunque alla riflessione femminista più recente che, come ho già detto, mi sembra la più interessante e fertile per la riflessione che sto svolgendo in questo volume. Ovviamente anche nel dare conto di questa riflessione produrrò una semplificazione e schematizzazione riducendo a un idealtipo una vasta gamma di contributi diversi.

Si può dire che questa nuova fase sorga in reazione alla riflessione femminista appena descritta, soprattutto a quella che vede nell'affermazione positiva della differenza tra uomini e donne, ovvero della differenza femminile, il volano per la piena libertà e soggettività femminile e anche per quella umana. Ciò che viene principalmente contestato a questo tipo di pensiero è che esso sembra assumere una modalità di analisi dicotomica e proporre (anche solo strategicamente e non necessariamente in modo essenzialista) un contenuto, un tratto o uno spazio comune per il differire femminile (anche quando questo sia pensato in termini nuovi rispetto a quelli descritti negativamente dalla tradizione) e che così facendo, infine, indichi un valore fondamentale

⁴⁴ La prima occorrenza di questa definizione, a mia conoscenza, è in R. Walker, a cura di, *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, Anchor Books, New York, 1995.

o prioritario della differenza sessuale rispetto ad altre differenze che attraversano l'umano.

Benché l'idea di affermare una diversa soggettività femminile sia ampiamente riconosciuta come un'idea potente e benché – come già accennato – essa sia stata articolata in modi differenti (ad esempio come una mossa strategico-mimetica necessaria per contrastare l'andamento binario e gerarchico del patriarcato, per altro capace di aprire lo spazio del riconoscimento di molte altre differenze, e non necessariamente come un'affermazione essenzialista o ontologica), essa sembra implicare necessariamente – questo è quel che viene contestato – l'idea che si possano accomunare tutte le donne: sembra implicare cioè l'idea che esse condividano una natura, una posizione o una storia che le rende sostanzialmente uguali tra di loro o partecipanti di una qualche comunità riconoscibile e caratterizzate da una stessa identità, su cui poi si possono iscrivere anche altre differenze, che risultano però irrilevanti ai fini di quella identificazione. Secondo questa lettura, nella buona sostanza, soprattutto il femminismo della differenza corre il rischio di oscurare differenze rilevanti tra le donne e di veicolare una descrizione parziale, se non ancora stereotipata, del femminile: vi è dunque chi vi vede ancora un modo di riproporre una norma che rende invisibili la pluralità delle forme della soggettività o dell'umanità, anche ma non solo femminili, e dunque un modo di replicare la modalità di falso universalismo e monologia del patriarcato.

In un arco breve di anni (siamo alla fine degli anni '80 del Novecento) il pensiero femminista della differenza o radicale (anche nella sua variante anglosassone del genere) si è dunque dovuto confrontare con la difficoltà di dare una definizione della soggettività femminile che non risultasse a sua volta oppressiva, che non mortificasse le differenze tra le donne e che non si chiudesse su una parzialità assunta ancora una volta a norma universale: anche in seguito alle critiche mosse da parte delle femministe lesbiche, nere (soprattutto negli Stati Uniti), e post-coloniali si fa strada infatti la necessità di esplorare le differenze tra le donne, riconoscendo la combinazione dell'asse di genere (o della differenza sessuale) con altri assi di dominio e altre differenze, ma anche agendo la domanda autoriflessiva di cui dicevo

in apertura di capitolo (una domanda che mette in dubbio non solo la possibilità di radicare la costruzione della soggettività umana sulla sola base della posizione rispetto alla differenza sessuale o di genere, ma anche la possibilità di elencare un novero definito di differenze per definire gli umani e definirsi).

Dunque, proprio il tipo di pensiero che vede nell'affermazione positiva della differenza tra uomini e donne il volano non solo della piena libertà e soggettività femminile ma anche di quella umana, attraverso una necessaria riconfigurazione sia dell'esperienza femminile e del suo valore, sia di quella umana (quello che ho chiamato genericamente femminismo radicale o della differenza), che pure ha schiuso orizzonti (pratici e teorici, esperienziali e riflessivi) così interessanti, è stato ampiamente contestato in seno a quello che ha continuato a chiamarsi pensiero femminista (e così pure, come già si ricordava, il lavoro di Gilligan).

Al centro di queste critiche, come si diceva, è stata posta proprio la mossa di dividere l'umanità in uomini e donne che – comunque la si contraddistingua (sia essa intesa come un'affermazione ontologica e essenzialista, come un gesto mimetico-strategico o come un mero punto di partenza empirico) – è intesa come ciò che caratterizza questo tipo di riflessioni.

La critica centrale che viene portata è che questa mossa corra il rischio di duplicare più che contestare le stessa logica del pensiero (patriarcale) che voleva scardinare, chiudendo di nuovo l'umanità in una serie di identità fisse (sia pure due e non una) più che aprire, come pure molte sostenevano che potesse fare, all'affermazione delle diverse soggettività, nella loro singolarità e particolarità, alla pluralità. Viene posto dunque il problema della visibilità di ciò che la teorizzazione della differenza sessuale lascia fuori, della violenza che viene ancora operata.

Così viene sostenuto, ad esempio, non solo che la definizione del femminile assunta possa far rivivere caratterizzazioni patriarcali della stessa (per esempio la distinzione emozioni *vs.* ragione), ma che – anche dove così non fosse – essa possa oscurare altri assi di differenziazione che agiscono anche tra donne (posizione sociale, orientamento sessuale, ecc.) e che possono essere fonte di discriminazione, o anche di posizionamento fertile;

si è indicata, infine, come già si diceva, la difficoltà di produrre una narrazione capace di rendere conto di questa complessità, avanzando invece la tesi che non si possa, nel rendere conto di noi e degli altri, che fermarsi a delle descrizioni provvisorie, frutto – nelle parole di De Lauretis – di «uno scambio continuo tra pressioni interne e resistenze esterne»⁴⁵, di un posizionamento critico consapevole e di un dislocamento, di un'eccentricità scelta.

Si badi che quanto viene messo in discussione è, infatti, da una parte, l'idea che la differenza sessuale sia un elemento unificante e identificante di un numero di individui e che sia possibile definirla senza che questo faccia torto a una serie di differenze importanti tra di essi (le donne o gli uomini); ma, d'altra parte, viene anche messa sotto accusa la natura dicotomica di un gesto che sembra esaurire l'umanità in due classi sempre identificabili (maschi e femmine, uomini e donne) come se fosse un fatto, un dato, senza tener conto di ciò che vi può essere nel mezzo. Vi è chi vede, per esempio, nella riproposizione del «binarismo di genere» (cioè l'identificazione di due sessi e due generi), che caratterizzerebbe queste posizioni, l'esito della non considerazione critica dello sfondo che vede nell'eterosessualità l'unica forma di sessualità umana, che sarebbe alla base di questa stessa divisione degli umani (così per esempio Judith Butler)⁴⁶. Così anche il femminismo nero e quello post-coloniale indicano la miopia di questa mossa, rispetto alla strutturazione in classi sociali o alla distribuzione geo-politica del potere. D'altra parte, così come la differenze sessuale o il binarismo di genere vengono posti in questione, ugualmente vengono criticate altre opposizioni diadiche che chiudono la possibilità di rappresentare ciò che è nel mezzo rispetto alle due opzioni considerate. Infatti, oltre a riconoscere i molti assi di differenziazione e soggettivazione che insistono su ogni individuo, è la stessa struttura binaria degli assi

⁴⁵ De Lauretis, *Soggetti eccentrici* cit. pp. 45.

⁴⁶ Cfr. J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze, 2004 (che traduce l'originale del 1990; la seconda edizione del 1999 è stata recentemente tradotta: J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013), ma il dibattito è ampio e va oltre le posizioni di questa autrice, come si dirà.

che viene messa in discussione, per esempio nella decostruzione delle coppie uomo/donna, bianco/nero, occidentale / non occidentale ecc. Questa struttura binaria sembra infatti suggerire che sia possibile chiudere la varietà della vita umana in una o più posizioni fisse, non riconoscendo il *continuum* di differenze che ci caratterizzano e che resiste a ogni definizione rigida, per quanto sottile o sgranata.

Hanno sicuramente contribuito a questo pensiero critico, dentro il femminismo, sia le elaborazioni delle femministe lesbiche, sia quelle del femminismo nero nordamericano, sia il pensiero post-coloniale, prodotte a partire dagli anni '80 del secolo scorso, che hanno aspramente criticato la riflessione femminista precedente⁴⁷.

Il risultato di queste rotture critiche è stata dunque un'ulteriore evoluzione nel pensiero femminista: consapevoli di questi rischi, molte autrici ed attiviste hanno considerato superata non solo la rivendicazione dell'uguaglianza, ma anche l'affermazione di una differenza contenutisticamente definita, per fare del femminismo un'impresa (epistemologicamente e politicamente più consapevole) che muove dalla differenza, anzi dalle differenze, dei soggetti e le interroga, e che pone la differenza come lo spazio e il modo del pensiero, affinché ciascuno, nella sua singolarità, possa vivere, fiorire e dirsi, nella consapevolezza della difficoltà di questo stesso compito e della fragilità dei risultati⁴⁸.

È dunque qui che si sviluppano posizioni politicamente e filosoficamente interessanti come la «politica del posizionamento» di Adrienne Rich o la tematizzazione dell'eccentricità di de Lauretis, cui si faceva riferimento all'inizio del capitolo, ma anche la

⁴⁷ Per il pensiero lesbico e queer di vedano ad esempio i testi di Adrienne Rich, Monique Wittig, Gayle Rubin, Teresa de Lauretis e Judith Butler; per il femminismo nero e post-coloniale quelli di Barbara Smith, Angela Davies, bell hooks, Audre Lord, Chandra Mohanty and Gayatri Chakravorty Spivak, che partecipano ovviamente anche della riflessione non femminista intorno a questi stessi temi. Per un'utile introduzione si veda ancora E. Missana, *Donne si diventa* cit.

⁴⁸ Cfr. R. Braidotti, *Soggetto nomade* cit., cap. 5. Per la differenza come un modo del pensiero di veda Maria Luisa Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano, 2002, cap. 2, dove reinterpreta in questo senso anche le tesi di Lonzi.

riflessione sulla marginalità o sul nomadismo, e sull'instabilità delle categorie del pensiero ⁴⁹.

Da questa prospettiva diventa rilevante dunque riconoscere i molti assi di differenziazione che caratterizzano ogni individuo, ma anche la difficoltà di coglierli, insieme alla frammentazione (e contraddittorietà) che questa molteplicità implica nella rappresentazione e autorappresentazione di ciascun individuo. Questo complica la possibilità di definire la propria e l'altrui identità in modo fisso e chiaro, e perfino la propria esperienza in modo unitario.

Questo tipo di riflessioni infatti – e questo è il punto rilevante – non ci portano solo a riconoscere il ruolo delle griglie di intellegibilità comuni e dei loro limiti, a riconoscere la molteplicità degli assi che ci contraddistinguono, rendendoci diverse le une dalle altre (o gli uni dagli altri), o in alcuni casi invisibili, ma anche a riconoscere il fatto che questa molteplicità ci caratterizza come abitati da più istanze e divisi al nostro stesso interno ⁵⁰. Per questo non risulterà più possibile chiudere la nostra rappresentazione di noi o quella altrui (o, per tornare all'etica della cura, quella dei nostri bisogni o di quelli degli altri) in una descrizione completa, richiamandoci a una qualche forma di autenticità, ma solo proporre formulazioni temporanee, debitorie del contesto ampio degli sfondi di senso, delle griglie di intellegibilità e delle relazioni, non solo di interlocuzione ma anche di potere, in cui ci troviamo.

In questi termini, la possibilità di rappresentare in modo univoco gli esseri umani, nella loro particolarità, o anche dare una rappresentazione di sé che sia tale, è radicalmente messa in discussione, non solo perché vi è questa moltiplicazione di elementi, ma anche perché essi sono difficili da cogliere e da mettere in un ordine definito e significativo appunto in modo univo-

⁴⁹ Si veda A. Rich, *Notes towards a Politics of Location* cit., De Lauretis, *Soggetti eccentrici* cit., ma anche a titolo di esempio: bell hooks, *Elogio del margine*, Feltrinelli, Milano, 1998; R. Braidotti, *Soggetto nomade* cit.; D. Haraway, *Saperi situati*, in *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995, pp. 103-134.

⁵⁰ Di nuovo R. Braidotti, in *La differenza che abbiamo attraversato* cit. chiarisce questo concetto.

co, poiché la possibilità di darne conto varia rispetto al tempo, alle esperienze, al contesto relazionale, sociale e culturale. È dunque difficile individuare quali elementi sono significativi per dare conto di sé o degli altri ed è quindi difficile evadere da questa molteplicità e ridurre l'umanità, o parti di essa, a pochi elementi costitutivi.

Chi siamo, i bisogni che abbiamo, o perfino il nostro corpo, o il sesso o la nostra sessualità sembrano essere solo esperienze frammentarie e contraddittorie, risultanti da istanze interne e costrizioni o possibilità esterne, delle quali possiamo offrire solo descrizioni temporanee e parziali. Descrizioni che mantengono un certo grado di opacità se comparate con l'idea di una qualche fonte di autenticità, o con quella dell'accesso a un nucleo autentico di identità.

Opacità è infatti la nozione cui volevo arrivare: l'opacità che sembra porre dei limiti alla possibilità di dare un resoconto autentico, o anche solo completo e affidabile, di sé e dei propri bisogni, e quindi alla possibilità di rappresentarsi gli altri e i loro bisogni, perché appunto essi dipendono in buona sostanza da complessi di significazione ampi che insistono sulle nostre esperienze e le condizionano.

Tornando al ragionamento complessivo che si sta proponendo in questo lavoro, è evidente che questo tipo di riflessione complica di molto, come si è già affermato più volte, la possibilità di pensare di poter comprendere l'altro (invero anche noi stessi), e potrebbe addirittura suggerire l'impossibilità di una qualsiasi riflessione umana di senso compiuto, e tanto più quella morale.

È evidente che quest'ultima non è la strada che qui si vuole percorrere e neanche quella che di fatto percorrono le femministe. Si tratta di capire, però, come invece queste considerazioni possano arricchire (e non rendere impossibile) una riflessione sull'umano e sulla morale.

In questo senso, un suggerimento che si può cogliere, è quello della necessità di lavorare non solo nell'ipotesi della concretezza, particolarità e relazionalità dei soggetti, ma anche tenendo conto della loro opacità e non completa trasparenza a se stessi e agli altri, da una parte, e della loro vulnerabilità, dall'al-

tra. Una vulnerabilità intesa in termini molto radicali, che rimanda infatti non solo alla fragilità umana che chiama in causa la cura, nella sua matrice relazionale, quasi naturalistica, ma alla porosità a sistemi di potere, ordini discorsivi, sfondi grammaticali, vincoli sociali, storici, linguistici, psichici, che prendendo forma nelle parole o nei gesti degli altri, possono definirci, dirci o negarci, o negarci parola⁵¹. Per quel che qui interessa, rispetto alla riflessione sulla morale e sull'etica della cura, questo tipo di considerazioni pone dunque l'istanza del riconoscimento e della fioritura dell'umanità nella sua declinazione molteplice, cioè – potremmo dire – la possibilità per ciascuno di trovare la propria voce ed essere ascoltato, come il fulcro della pratica morale, ma al contempo mostra anche la difficoltà di questo compito, viste le consapevolezze circa l'opacità e la non trasparenza (a se stessi e agli altri) dei soggetti e delle loro caratteristiche che una posizione così radicalmente anti-identitaria propone. Questo in fondo è il nodo intorno al quale qui si ritiene importante riflettere.

Ovviamente non si sta qui rivendicando per il femminismo nessun tipo di primogenitura per questo tipo di considerazioni, cui si può arrivare anche per vie filosofiche e politiche molto diverse. Si potrebbero infatti indicare profonde analogie assonanze e anche contaminazioni tra queste riflessioni e quelle che scaturiscono da tanta filosofia del XX secolo, con le quali sicuramente molte femministe sono indebitate. Qui si vuole solo sottolineare il modo peculiare in cui le femministe vi sono arrivate e l'uso che fanno di queste consapevolezze.

Ciò che è interessante in questa particolare linea riflessiva, per gli scopi di questo volume, è – da una parte – la possibilità che essa offre di mostrare l'importanza del riconoscimento della pluralità e della variabilità dell'esperienza umana, ma anche della

⁵¹ Si può qui citare la portentosa tesi di Spivak che la «subalterna non può parlare», che va intesa non tanto ad indicare la difficoltà per chi è in una posizione di subalternità di trovare la propria voce, quanto piuttosto quella ad essere ascoltata, quand'anche trovasse la sua voce, senza essere prevaricata. Si veda G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg, a cura di, *Marxism and Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Chicago, 1988, pp. 271-313.

difficoltà di renderla visibile e agirli; dall'altra, il tentativo che testimonia di non decretare, nonostante tutto, come finita la possibilità di trasformare la società, la moralità e la nostra stessa comprensione dell'umano perché ciascuno possa stare bene e vivere una «vita buona», cioè una vita per lui o lei vivibile, assieme agli altri⁵². L'impegno femminista rimane cioè un impegno volto alla trasformazione, dove alcune teorizzazioni maschili tendono invece alla dissoluzione della possibilità della trasformazione, afferma ad esempio Rosi Braidotti⁵³.

Un altro tratto interessante che ci viene consegnato da queste ultime riflessioni è che la trasformazione sociale passa anche attraverso la trasformazione della rappresentazione dell'umano, e anche attraverso la trasformazione della nostra stessa rappresentazione dell'umano, quando essa renda la nostra vita o la vita altrui invivibile, quindi passa per la trasformazione di noi: ciò che qui definirò uno sforzo auto-trasformativo.

Al centro di queste riflessioni non vi è dunque tanto la rinuncia a dar conto dell'umanità nella sua particolarità, ovvero sia l'assunzione dell'impossibilità per ciascuno di esprimersi ed esprimere le proprie esigenze o cogliere quelle degli altri, quanto piuttosto vi è l'idea questi non possano essere considerati come processi semplici: si tratta piuttosto di processi laboriosi, anche quando si tratti di parlare in prima persona, di dare conto di sé o della propria esperienza. È questa laboriosità che, a mio avviso, diventa dirimente per una rappresentazione più adeguata dell'etica, e dell'etica della cura in particolare, perché è proprio di questa laboriosità che in qualche modo dobbiamo farci carico o prenderci cura.

Dar conto di sé o di ciascuna vita nella sua particolarità, direbbe ad esempio Judith Butler, è un compito nient'affatto banale e al contrario faticoso, richiede infatti di impegnarsi in un processo continuo di ritessitura dell'umano (del fare e disfare l'umano) che permetta appunto di dare conto della declinazione particolare di ciascuna vita; un processo inesauribile, in cui è

⁵² Cfr. J. Butler, *A chi spetta una buona vita?* cit.

⁵³ Così, per esempio, R. Braidotti, *Dissonanze* cit. ma anche J. Butler, *La disfatta del genere* cit., soprattutto, cap. 10.

impossibile dire una parola finale o richiamarsi a una qualche fonte di autenticità, una volta e per tutte. Un processo che è collettivo e individuale, poiché le rappresentazioni dominanti – come anche quelle innovative – dell'esperienza umana, di ciò che è importante per mantenere e far fiorire ogni vita (o al contrario per renderle invisibili e invivibili), sono costituite e mantenute dalle singole ripetizioni delle rappresentazioni medesime, condive o alternative. Ogni singola soggettività, con le sue caratteristiche e i suoi bisogni, emergerà dunque nel gioco tra permeabilità (porosità) e resistenza, del materiale interno e delle possibilità relazionali, alle costrizioni (e possibilità) esterne, linguistiche, culturali, sociali e simboliche. In altre parole, la propria soggettività è definita solo temporaneamente e parzialmente in questo gioco di resistenza e assunzione delle descrizioni e delle condizioni materiali disponibili, un gioco in cui i diversi livelli della materialità corporea, delle dinamiche psichiche, delle relazioni interpersonali e di quelle sociali e culturali, ma anche del simbolico (delle possibilità ampie di significazione) hanno tutte un ruolo che può essere negativo o positivo per il benessere di ciascuno.

Si veda ad esempio dove Butler afferma:

Può accadere che mi risulti impossibile vivere senza una qualche forma di riconoscibilità. Ma è anche possibile che io percepisca i termini secondo i quali vengo riconosciuta come qualcosa che rende la mia vita invivibile. Questa è la congiuntura in cui emerge la critica, laddove la critica venga intesa come un'interrogazione dei termini entro i quali la vita è costretta, al fine di aprire la strada a modi diversi di vivere; in altre parole, non per celebrare la differenza come tale, ma per stabilire condizioni che proteggano e sostengano, in maniera più inclusiva, la vita che resiste ai modelli di assimilazione.⁵⁴

Ciò che può essere interessante, a fronte di questi sviluppi riflessivi, è capire come questa rappresentazione radicalmente frammentaria, stratificata, e quindi fragile e vulnerabile, della soggettività possa trovare posto in una riflessione sulla moralità. La mia tesi è che proprio il paradigma dell'etica della cura possa offrire

⁵⁴ Cfr. J. Butler, *La disfatta del genere* cit. p. 28.

delle possibilità di accomodare questo tipo di considerazioni, se adeguatamente sviluppato.

Del resto, se – da una parte – le femministe di ultima generazione radicalizzano il tema della interconnessione e della vulnerabilità fino quasi a rendere impossibile il dar conto di sé e degli altri o la relazione, e quindi il gesto etico, è pur vero che – d'altra parte – esse stesse vedono proprio nella dimensione della relazione interpersonale e dell'incontro, e nel gesto o nella responsabilità etica che questi comportano, sia pure nei limiti dati, una via di uscita, proprio a partire – ancora una volta – dalla comune vulnerabilità che viene percepita proprio e solo in questa dimensione. Ancora una volta si può considerare che sia la nostra relazionalità costitutiva (e quella di tutti) che ci rende vulnerabili ma anche capaci di cura, capaci di chiedere e di dare cure. Ciò che queste autrici mettono in luce con chiarezza è, però, la fragilità e la vulnerabilità di questa stessa dimensione di incontro.

4.5. IMPLICAZIONI PER LA MORALE E PER L'ETICA DELLA CURA

È dunque possibile resistere alle conclusioni apparentemente relativistiche o nichiliste, riguardo alla morale, suggerite dagli sviluppi del pensiero femminista appena descritti? Io ritengo che sia possibile resistere, ancorché non sia compito facile, e credo che proprio alcune delle riflessioni femministe di ultima generazione offrano la possibilità di pensare che così possa essere.

Di fatto, numerose autrici femministe hanno provato – in contesti diversi – a dare forma a una riflessione sulla morale che, pur tenendo conto di queste implicazioni, potesse caratterizzarsi come tale, e non come una resa al nichilismo o al relativismo. In molti casi la dimensione dell'etica è vista, ad esempio, come un supplemento necessario alla politica: viene considerato infatti che solo in questa dimensione si dia la possibilità – nonostante le molte difficoltà – di pensare e incontrare l'altro nella sua singolarità, e questo grazie al coinvolgimento personale, incarnato ed emotivo che questa dimensione rende possibile. Infatti, perfino quando convergono col pensiero post-moderno o critico, o an-

che quando riconoscono le grandi difficoltà che caratterizzano l'identificazione di fini condivisi, molte femministe di terza ondata sostengono che, benché sia epistemologicamente – e dunque anche politicamente – indebolito nella sua teorizzazione del soggetto, il femminismo è caratterizzato ancora, e deve continuare ad esserlo, dal tentativo di trasformare le società, le culture e i modi di vivere in modo da tenere in conto la vulnerabilità e la fragilità degli umani, delle loro forme di coesistenza e della vita sul pianeta, e da limitarne la violenza.

Una delle considerazioni condivise, in quest'ottica, è che questo scopo non debba essere perseguito e raggiunto (anche se forse mai compiutamente) puntando al superamento dell'instabilità, della parzialità e della varietà delle categorie usate, ma al contrario che si debbano considerare proprio l'instabilità, la parzialità e la variabilità delle categorie come una risorsa. È facendo riferimento a questo tipo di articolazioni teoriche che intendo dare conto di una rilettura possibile dell'etica della cura, nel prossimo capitolo. Qui le presenterò brevemente.

Considerazioni interessanti, in questo senso, sono ad esempio quelle sviluppate da autrici come Rosi Braidotti e Judith Butler, nonostante le differenze che le caratterizzano, e anche da Gayatri Chakravorty Spivak nel contesto del suo femminismo post-coloniale⁵⁵.

In termini molto generali, si può dire che nelle loro riflessioni, queste pensatrici si distanzino da una concezione della morale che la vede come principalmente caratterizzata nei termini dell'attività di formulare giudizi sul comportamento degli altri o del proporre norme che regolino il comportamento di tutti, o ancora come il tentativo di dare forma a una visione condivisa del bene secondo la quale dovremmo vivere o su cui dovremmo basare i nostri atteggiamenti benevoli verso gli altri. Tantomeno esse sono interessate, anzi tanto più esse sono critiche, rispetto a modelli etici che si basino sulla rivendicazione di diritti universa-

⁵⁵ Terrò presente soprattutto: R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella, Roma, 2008; J. Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006, per il riferimento ai diversi testi di Spivak cfr. infra.

li. Al contrario, la responsabilità verso gli altri (e sé) viene vista piuttosto nella forma di un esercizio da operare su di sé, sulla propria mente, per fare posto agli altri, a quegli altri a cui siamo costantemente esposti e connessi nelle relazioni concrete, senza dimenticare che la nostra mente, come quella di ciascuno, è porosa non solo alle relazioni, ma anche ai contesti sociali, simbolici e culturali in cui quelle relazioni si danno.

Fondamentale in questo tipo di riflessione, anche se gli argomenti che queste autrici sviluppano sono diversi tra loro, è dunque la capacità di criticare e abbandonare i propri pregiudizi come forma di responsabilità: la capacità di prestare attenzione e decostruire ciò che ognuno di noi dà troppo facilmente per scontato quando pensa di andare incontro agli altri e ai loro bisogni o di avanzare e difendere i propri. Ed è importante notare che questo atteggiamento auto-critico, o meglio auto-trasformativo, cioè il tentativo di superare i propri pregiudizi e di incontrare gli altri, non deve essere visto come basato o finalizzato sulla ricerca di una convergenza su una comprensione comune o condivisa dell'umanità, o su valori fondamentali; al contrario, lo scopo di questo esercizio è precisamente quello di riconoscere e di mantenere le differenze e la particolarità di ciascuno, essendo questo lo sforzo che solo rende possibile l'incontro, la comunicazione e la collaborazione con gli altri, e che apre la possibilità di un aiuto e di una relazione, come anche quella della fiducia nel fare e nel dire degli altri. Quello che viene richiesto non è dunque un esercizio di distacco dalla propria parzialità per guadagnare punti di vista fissi e stabili da cui guardare alla sofferenza o alla fioritura propria o altrui; è richiesto piuttosto un esercizio di umiltà e consapevolezza dei propri limiti e della propria parzialità, che apra alla possibilità di incontrare l'altro e di modificarsi. Un esercizio che può essere pensato o come innescato dal confronto o dal gioco delle differenze che abitano la nostra stessa soggettività fratta e stratificata, o come stimolato dalla stessa esperienza di difficoltà, dal sentimento di straniamento, che possiamo provare incontrando altri che non siamo in grado di capire o, addirittura, dalla misura della nostra resistenza a immaginarci come quegli altri o a porci in rapporto a loro, a loro cui inevitabilmente invece siamo legati. È il sentimento dell'impossibilità di incontra-

re l'altro, dice ad esempio Spivak, che paradossalmente può aprire la nostra mente all'incontro con l'altro.

Si veda la seguente suggestiva affermazione di Spivak:

È per questo che l'etica è l'esperienza dell'impossibile. Si noti che non sto dicendo che l'etica è impossibile, ma piuttosto che l'etica è l'esperienza dell'impossibile.⁵⁶

Cruciale per una concezione adeguata della morale è dunque, in questo quadro, la consapevolezza dei limiti e della parzialità di sentimenti, categorie e norme: sentimenti, categorie e norme di cui pure non possiamo fare a meno se vogliamo avere una moralità, ma che allo stesso tempo non possiamo considerare immuni da limiti.

Non si tratta però, sia ben chiaro, di arrendersi alla parzialità di questi sentimenti o categorie o norme, finendo in una posizione relativista, né di ostinarsi a cercare un modo di superarla completamente, attraverso la convergenza su presunte verità condivise, quanto piuttosto di essere capaci di trasformare questi stessi limiti in un elemento positivo della nostra moralità, usando la consapevolezza stessa di questi limiti come elemento (auto)trasformativo, capace di renderci disponibili e aperti all'incontro con gli altri, alla comunicazione nelle sue molte forme, alla possibilità – ancorché temporanea e limitata – di comprendersi l'un l'altro. La moralità sembra risiedere dunque più in questo processo di auto-trasformazione e di trasformazione reciproca, che nei suoi possibili risultati, in questo senso è un processo interminabile. Questo non vuol dire – si noti ancora – che non ci sia attenzione alle azioni e alle conseguenze delle stesse, o per le condizioni materiali e i bisogni degli altri, ma che non esitano formu-

⁵⁶ Cfr. G. C. Spivak, *Translator's preface* to M. Devi, *Imaginary Maps*, Routledge, London, 1995, p. xxv (trad. mia). Questo tema è sviluppato anche ad esempio in: G. C. Spivak, *Terrore. Un discorso dopo l'11 settembre*, in «Aut-aut», 329, 2006 e negli altri due saggi li raccolti; Ead., *Thinking Cultural Questions in 'Pure' Literary Terms*, in P. Gilroy et al., a cura di, *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Verso, London, 2000, pp. 335-357. Su questo tema in Spivak si vedano anche: J. Mascot, *Etiche post-coloniali*, in C. Botti, a cura di, *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze, 2012, pp. 149-179; L. Boella, *Il coraggio dell'etica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012, Cap. 7.

le semplici – per dirlo ancora con Spivak – per «raddrizzare i torti» e che il processo di trasformazione di sé o reciproca sia parte necessaria del tentativo di «raddrizzarli»⁵⁷. Secondo queste autrici, infatti, la forza che muove questo processo non va cercata in conoscenze e in forme di ragionamento astratte (ancorché ovviamente immagini dell'umano, valori e ragionamenti abbiano un ruolo): piuttosto essa va cercata nell'esperienza concreta degli incontri e nella concreta resistenza (nostra e altrui) a definizioni, modi di vita, condizioni e situazioni che ci rendono infelici. Essa nasce altresì dalla pratica del «posizionarsi» (nel senso datogli da Adrienne Rich di riconoscere la specificità della propria collocazione nel mondo), come anche dal sentimento o dalla consapevolezza della propria vulnerabilità e dell'interconnessione, ovvero dalla necessità e dal desiderio (consapevole o meno) di relazionarsi agli altri.

Ritengo non solo che questo tipo di considerazioni siano molto interessanti per sé, ma che di questo tipo di considerazioni si possa tener conto nel tentativo di riconfigurare l'etica della cura, proprio nel senso auspicato in questo volume, ancorché sia evidente che i contesti e i paradigmi filosofici in cui molti di questi argomenti sono sviluppati sono particolarmente distanti da quelli che caratterizzano il dibattito sulla cura. Ritengo, tuttavia, che un tentativo di ibridazione si possa fare, anche senza approfondire in modo dettagliato quei contesti filosofici, e che sia possibile trarre da queste ipotesi delle indicazioni che possano essere utilmente ricomprese nel linguaggio che caratterizza la resa filosofica dell'etica della cura.

La linea che intendo seguire, in questo senso, è che – se si assume che questo tipo di considerazioni abbiano una qualche coerenza – l'etica della cura debba essere articolata in modo più sofisticato di come è stato fatto nelle letture più diffuse. È chiaro, ad esempio, che – alla luce di questo tipo di considerazioni – non ha più senso parlare di «virtù femminili», mentre è possibile invece continuare a pensare al valore della cura, dell'attenzione e

⁵⁷ G. C. Spivak, *Raddrizzare i torti*, in S. Sontag, T. Todorov, M. Ignatieff, *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano, pp. 193-285.

della sollecitudine (perfino nella forma di virtù), benché il loro significato debba essere ampiamente riconsiderato. Da questa prospettiva, per concludere e avvicinarsi alla particolare interpretazione che proporrò, il fulcro dell'etica della cura inteso come il prestare attenzione ai bisogni degli altri, o meglio come il sostenere la rete di relazioni in cui siamo tutti immersi, deve essere pensato in un modo diverso del semplice appello all'attenzione di cui per esempio ciascuno è stato fatto oggetto da bambino. Se infatti si vuole affermare che la relazionalità, l'interdipendenza e la vulnerabilità debbano essere considerate come dimensioni che segnano l'umanità, dimensioni in cui la stessa etica della cura trova le sue radici e a cui tenta dare guida (come per esempio nelle parole di Held: «È proprio la relazionalità degli esseri umani, costruita e ricostruita, che l'etica della cura cerca di capire, valutare e guidare») ⁵⁸, allora esse devono essere articolate lungo le linee complesse delle considerazioni che abbiamo appena visto. E certo questo non è un compito facile.

Se perfino la propria esperienza di sé e i propri bisogni, le proprie sensazioni di piacere e dolore, possono essere considerati come accessibili solo sullo sfondo di una serie di vincoli materiali e storici, ma anche simbolici, linguistici, psichici e relazionali, sembra infatti impossibile pensare di poter di riconoscere, capire e rispondere ai bisogni degli altri, nella loro particolarità, almeno in una forma semplice (per esempio assumendo l'esistenza di una grammatica comune di piacere e dolore, una struttura comune di funzionamenti e bisogni come per esempio fa Tronto riferendosi alle capacità di Nussbaum), e sembra dunque difficile pensare a un modo diretto e semplice per comunicare, su basi sentimentali o verbali, come una visione *naïve* della cura sembrerebbe presupporre. In altre parole, sembra difficile superare quelli che sembrano i limiti della nostra stessa, e dell'altrui, capacità di dare conto di sé e delle proprie esigenze, e anche della nostra capacità di ascoltare, sentire e immaginare.

Resistendo a un esito nichilistico, io penso – al contrario – che l'etica della cura possa e debba affrontare questo problema e uscirne in una direzione positiva, ma che questo richieda un'at-

⁵⁸ V. Held, *The Ethics of Care* cit., p. 30 (trad. mia).

tenzione specifica al modo in cui le si dà forma, o al modo in cui – se vogliamo usare il vocabolario dell’etica della virtù – si dà forma ai tratti del carattere che vengono considerati virtuosi. In particolare, ritengo che sia necessario – se assumiamo che le considerazioni appena fatte abbiano una qualche cogenza – articolare la tensione interna tra l’istanza del prendersi cura degli altri e la consapevolezza della difficoltà di vedere gli altri e i loro bisogni.

Nel prossimo capitolo intendo suggerire alcune linee di sviluppo che vanno nel senso di leggere l’etica della cura anche sullo sfondo di queste consapevolezze tardo-femministe.

5. RICONFIGURARE L'ETICA DELLA CURA

5.1. CURA E DIFFERENZA

L'idea di rendere conto della moralità in termini di attività, anche semplici o ordinarie (che caratterizzano, cioè, la nostra esperienza quotidiana), come il prendersi cura degli altri, il prestare loro attenzione e cercare di contribuire alla loro fioritura e felicità, facendo soprattutto attenzione ai gesti e alle parole che permettono di mantenere un tessuto relazionale ricco (sia nel caso delle relazioni più immediate, che di quelle più ampie che ci legano agli altri), invece di pensarla come la conoscenza di, e l'obbedienza a, regole generali e presunte universali, è stata qui proposta come degna di essere percorsa. Una morale basata sull'appello a regole generali e astratte, tanto più se pensate come universali o assolute, al di là dei problemi di fondazione e di motivazione, mostra infatti in diversi modi le sue difficoltà: regole anche considerate ubiquitariamente valide, come ad esempio quella che impone di non uccidere, possono risultare troppo generiche (qual è, ad esempio, il valore della regola che impone di non uccidere a fronte dell'urgenza posta da chi, condannato a sofferenze inguaribili da una malattia o da una condizione che ritiene insopportabile, ci chiede di aiutarlo a liberarsene aiutandolo a morire?), o valere per alcuni più che per altri (senza rian dare agli orrori del Novecento, mentre scrivo le terribili morti procurate dall'Isis in Europa colpiscono la nostra attenzione ben più delle morti prodotte dall'Isis in Africa nello stesso momento,

e soprattutto ben più dei tanti morti che noi europei provochiamo con una politica di non accoglienza, a fronte della crisi migratoria in corso). Così come la regola che impone di «non fare agli altri quel che non vorremmo fosse fatto a noi», rischia – proprio per la diversità che ci contraddistingue – di risultare violenta, perché semplicemente alcuni altri potrebbero volere che gli fosse fatto qualcosa che noi non vorremmo fosse fatto a noi. Una prospettiva diversa, come quella che ha preso forma a partire dalle riflessioni di Gilligan, viene qui proposta dunque come un'alternativa promettente ai modelli di riflessione morale più diffusi.

Quanto si è cercato di mostrare in questo volume è, d'altra parte, che per percorrere la strada diversa indicata da Gilligan, e da chi dopo di lei ha dato valore alle sue indicazioni, è necessario articolarla maggiormente rispetto a quanto è stato fatto, soprattutto per fare in modo che, nel riportare la morale a una dimensione terrena, ordinaria, esperienziale e relazionale, non si perda di vista che anche questa dimensione ha una sua complessità: non va dimenticato che le nostre relazioni con gli altri, o con noi stessi, e i bisogni che in queste relazioni si esprimono o che i singoli hanno, che – assieme alle responsabilità che possiamo sentire in questi contesti – sono ciò che ci muove e ci deve muovere moralmente, non sono dati semplici, ma il risultato di molti piani che si incrociano, piani che possono anche rendere il nostro sguardo – pur attento – miope o inadeguato, e la nostra azione violenta anziché sollecita.

Come si è detto la questione principale che ha mosso la riflessione che qui si sta svolgendo è quella di tentare di articolare la tensione interna (quasi paradossale) tra l'istanza del prendersi cura degli altri (che caratterizza l'etica della cura nelle sue diverse declinazioni) e la difficoltà posta dalla consapevolezza (che qui ho illustrato a partire dalla riflessione femminista) che vedere gli altri e riconoscere i loro bisogni (come anche i nostri stessi) sia un compito niente affatto facile, che non si possa dare per scontato.

Nel percorso svolto in questo volume ho cercato di chiarire i termini di questa questione e anche di mostrare alcune linee di sviluppo possibile, cercherò dunque di raccogliere i tanti fili trac-

ciati per dare forma ad una proposta di rilettura dell'etica della cura che non si arrenda all'impossibilità.

Uno degli elementi che caratterizzeranno questa mia proposta è che si debba pensare che il prendersi cura, lungi dall'essere rappresentato in modo esemplare dalle cure offerte da una madre ad un figlio o una figlia bisognosi di nutrimento e affetto, debba tenere in conto i diversi livelli in cui possiamo pensare che prenda forma la vulnerabilità umana e operare su di essi. In questo senso, ritengo che un modo di dare conto del prendersi cura come pratica morale sia quello di mettere a tema una dimensione trasformativa, trasformativa della realtà quando essa sia violenta, ma anche dei nostri panorami mentali quando questi non ci permettano di cogliere la ricchezza e la variabilità dell'umano e le diverse dimensioni relazionali, materiali e simboliche che fanno ostacolo alla sua espressione. Ciò detto, è pur necessario indagare quali tipi di capacità umane vengono messe al centro della riflessione e della pratica morale della cura, così intesa: qual è il nesso con la capacità emotiva o con altre facoltà umane, e che tipo di ricostruzione filosofica se ne può dare. Per delineare una proposta articolata, mi gioverò dunque – da una parte – di alcune riletture sentimentaliste dell'etica della cura, che possono aiutare a mostrare il ruolo che i sentimenti e, soprattutto, l'immaginazione possono avere nello sviluppo di una sensibilità e una sollecitudine così raffinate come quelle descritte; dall'altra, partendo anche da alcuni limiti di quelle letture, ritornerò sulle considerazioni che ho derivato dalla riflessione femminista recente, facendo mie alcune istanze precise, per proporre alla fine un quadro complessivo specifico.

Se infatti vogliamo considerare, come si è sin qui fatto, l'etica della cura come una forma di riflessione sulla morale, aperta a tutti, ma che sia all'altezza delle consapevolezze femministe, considerate qui come sintomatiche di altre importanti consapevolezze che caratterizzano la contemporaneità, dobbiamo – come risultato dell'analisi appena svolta – almeno tentare di fare i conti con le implicazioni provenienti dallo sviluppo di questo pensiero, soprattutto riguardo ai diversi livelli che sono implicati nel prestare attenzione agli altri o alla rete di relazioni in cui siamo tutti immersi. In altre parole dobbiamo riuscire a dare conto dei di-

versi livelli – materiali, corporei, psicologici, sociali e simbolici – che caratterizzano la nostra e l'altrui vulnerabilità. In quest'ottica, sosterrò che sia interessante considerare il suggerimento femminista circa il ruolo positivo che può avere la consapevolezza dei propri limiti, ovvero la consapevolezza dell'instabilità di ogni punto di vista o orizzonte mentale, cioè la consapevolezza che, nonostante gli sforzi che possiamo compiere per allargare e rendere accogliente il nostro punto di vista sugli altri, esso rimarrà comunque caratterizzato da pregiudizi, fraintendimenti e opacità e quindi capace di produrre, al meglio, comprensioni temporanee e circoscritte. Un tema da svolgere sarà, dunque, quello di vedere se è possibile utilizzare – ricorsivamente – i limiti stessi della possibilità di dirsi e ascoltarsi, mostrarsi e vedere se stessi e gli altri, per dare forma a un modo diverso di andare incontro ai bisogni degli altri, o meglio, di mantenere la rete di relazioni che ci legano e ci rendono possibile vivere e esprimerci, cioè per riformulare l'etica della cura.

Usando in modo del tutto metaforico il linguaggio della virtù, si potrebbe dire che se consideriamo le istanze provenienti dal femminismo recente circa appunto il valore di questo tipo di consapevolezze nella forma di una sorta di virtù epistemologica o critica (che ha a che fare con il riconoscimento della instabilità del proprio punto di vista e di ogni punto di vista, o con la coltivazione di quello che potremmo definire un sentimento o un tratto del carattere di umiltà), allora si potrebbe proporre che sia questa «virtù femminista» più che le tradizionali «virtù femminili» (del nutrire, accudire, essere sensibili e simpatetici) che deve essere messa al centro di una rinnovata interpretazione dell'etica della cura, che si giovi peraltro anche di alcune istanze tratte dalla riflessione sentimentalista sulla morale. Si chiuderà così, altresì, il cerchio aperto all'inizio del volume quando avevo posto la questione della natura «femminile» o «femminista» dell'etica della cura.

5.2. SENTIMENTI, SIMPATIA E IMMAGINAZIONE

Ritengo dunque che una via possibile per tentare un'articolazione dell'etica della cura sia quella di muovere, in prima battuta, da alcune interpretazioni sentimentaliste della morale, diverse però da quella proposta da Slote che ho analizzato in precedenza. Interpretazioni che a mio modo di vedere possono risultare utili per rendere perspicuo il riferimento, comunemente fatto nella riflessione più diffusa sulla cura, spesso in modo vago e generico, al ruolo dei sentimenti, delle emozioni e dell'empatia e che, più in particolare, portano a sottolineare il ruolo cruciale svolto dalla facoltà dell'immaginazione. In particolare, trarrò alcuni spunti dalla tesi che Annette Baier ha proposto circa l'utilità di riprendere alcuni temi dalla riflessione di David Hume sulla morale, proprio per dare conto dell'etica della cura.

È stata infatti Annette Baier, già in un saggio del 1987¹, la prima a sostenere che se dietro la visione della maturità (e dello sviluppo) morale proposta da Kohlberg si può scorgere l'ombra di Kant, dietro a quella proposta da Gilligan si può proporre di mettere invece la figura di Hume e la sua riflessione sulla morale, offrendo – come vedremo – degli spunti che io ritengo ancora particolarmente validi per rendere conto dell'etica della cura. In particolare, ritengo che la sua interpretazione sentimentalista della morale a partire da Hume possa risultare utile per indicare alcune delle risorse che si possono chiamare in causa per provare a dare conto di una sollecitudine così raffinata come quella che abbiamo descritto nei capitoli precedenti, ancorché questa rappresenti solo una base di partenza su cui elaborerò ulteriormente, anche criticamente.

È interessante altresì qui fare presente – sia pure come inciso – che Baier, in un altro suo saggio, distingue questi due pensatori anche in termini di crudeltà (del loro atteggiamento verso la crudeltà, ma anche della crudeltà implicita nel loro stesso pensiero), e descrive l'etica di Hume come un'etica «all'ottativo», meno

¹ Si veda A. Baier, *Hume, the Women's Moral Theorist?*, ripubblicato in Ead., *Moral Prejudices* cit., pp. 51-75, in cui esplora le molte consonanze possibili tra la riflessione di Gilligan e quella di Hume.

giudicante e crudele appunto di quella di Kant²; una caratterizzazione questa che, al di là dell'appropriatezza del giudizio sui due autori, trovo assonante con molte delle considerazioni svolte nel capitolo precedente sulla violenza delle norme.

Si noti, infine, venendo a un altro tema che abbiamo sviluppato, che nonostante i toni essenzialisti che caratterizzano a tratti la lettura che Baier propone delle tesi di Gilligan, è proprio la connessione tracciata tra le tesi di Gilligan e quelle di Hume che permette di pensare che non vi sia nulla di femminile nell'etica della cura o, tantomeno, in un'etica sentimentalista.

Dunque, seguendo il suggerimento di Baier, vorrei a mia volta proporre la tesi che una (particolare) interpretazione sentimentalista dell'etica possa dare conto in modo interessante degli spunti proposti da Gilligan. Del resto, questa è un'indicazione che, sia pure senza nessun riferimento alla trattazione classica della filosofia scozzese del XVIII secolo, cui qui invece mi volgerò, si trova in Gilligan, quando – con più chiarezza nei suoi testi recenti – radica la possibilità di dare forma a una diversa voce in morale nella dotazione empatica e nella dimensione emotiva che caratterizzerebbe gli umani (di entrambi i sessi) secondo studi antropologici e neuro-scientifici recenti³.

Si tratta dunque di tornare alle tesi di quanti, trovando il loro riferimento nelle opere di Hume, considerano che la moralità (cioè la nostra capacità di fare distinzioni morali) sia radicata (al di là del necessario piano linguistico) nel lato passionale e affettivo della natura umana e, più in particolare, che essa trovi la sua base in una peculiare capacità sentimentale o sensibilità che ci porta a partecipare delle sofferenze degli altri individui e a disapprovare i caratteri degli individui che le creano e, viceversa, ad approvare quelli di coloro che invece si rivelano capaci di lenirle o di non procurarle, che si rivelino cioè capaci di essere «buoni compagni umani»⁴. È questa la base – viene sostenuto – della

² Si veda, A. Baier, *Moralism and Cruelty*, in Ead., *Moral Prejudices* cit., pp. 268-293. Si veda in particolare p. 289 dove dice: «la moralità di Hume si esprime nel modo ottativo, non all'imperativo, ma questo non la condanna all'inefficacia.» (trad. mia).

³ Si veda ad esempio C. Gilligan, *La virtù della resistenza* cit., pp. 61-71.

⁴ Hume chiarisce questo punto sull'importanza di essere «un compagno

nostra capacità di giudicare la condotta nostra, o quella altrui, o ciò che motiva certe condotte e non altre. Sulla scorta di queste ipotesi potremmo provare a leggere le indicazioni circa l'ideale della cura proposte da Gilligan, cioè «il vedere e rispondere ai bisogni, il prendersi cura del mondo sostenendo la trama delle connessioni in modo che nessuno sia lasciato solo»⁵, e la «sollecitudine» e «responsabilità» che questo chiama in causa, come legate allo sviluppo di questo tipo di sensibilità, dando conto così anche dell'affermazione fatta da Gilligan, e già ricordata, quando sostiene che la cura responsabile, la sollecitudine e la responsabilità, procedono – nelle sue parole – da «un'intima forza di persuasione»⁶.

Si tratta ora però di sgranare e articolare questo particolare riferimento e lo farò appunto a partire da alcune tesi proposte da Baier.

Si ritrova dunque nella riflessione di Baier, l'idea che si possa illuminare la riflessione sulla cura a partire da una riflessione di matrice sentimentalista sulla morale, che vede in David Hume e nella sua trattazione della morale, basata su simpatia, sentimenti e immaginazione, l'iniziatore di un importante filone riflessivo in morale. A Hume, del resto, e alla ricostruzione e interpretazione della sua riflessione morale, Baier ha dedicato ampi studi, partecipando di un'ormai ampia rivalutazione delle tesi di questo filosofo sotto questo aspetto⁷.

fidato, un buon amico, un padrone benevolo, un marito amorevole» e via di seguito, cioè una persona con cui vorremmo avere ogni sorta di relazione nel *Trattato sulla natura umana*, libro III, parte III, sez. 3 (cfr. D. Hume, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari-Roma, 1987, vol. I, p. 640). Su questo punto di veda A. Baier, *A Progress of Sentiments* cit. cap. 7.

⁵ C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 69.

⁶ Ivi, p. 39.

⁷ Si veda in particolare A. Baier, *A Progress of Sentiments* cit. Per questa lettura di Hume, nel panorama italiano riferimento d'obbligo è il lavoro di Eugenio Lecaldano, si veda per esempio il suo recente, *Prima lezione di filosofia morale* cit., ma anche Id., *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1991. Si vedano anche A. Vaccari, *Le etiche della virtù. La riflessione contemporanea a partire da Hume*, le Lettere, Firenze, 2012 e Lorenzo Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori, Napoli, 2008.

Per quel che qui è rilevante, l'elemento principale che si può trarre dall'indicazione di Baier, e dalla peculiarità della riflessione filosofica intorno alla morale che si è sviluppata anche a partire dalle sue riletture di Hume, riguarda la ricostruzione specifica della dinamica (sentimentale) che viene chiamata in causa per dare conto della moralità.

Questo tipo di tesi differiscono in quanto sto per dire da quelle – pur articolate – offerte da Slotte: esse si caratterizzano infatti per il dare conto della matrice sentimentale della morale, attraverso il richiamo al ruolo della simpatia o dell'empatia (come anche in Slotte), ma nella forma di una particolare forma di sensibilità o senso morale. Esse mettono a tema, infatti, in un modo specifico, la natura «riflessiva» del senso morale che, come vedremo, chiama in causa la facoltà dell'immaginazione. Questa lettura ci permetterà di distinguere la tesi interpretativa qui proposta da quelle che vedono l'etica della cura come basata su un richiamo a generici sentimenti, o buoni sentimenti, ma anche da quelle che fanno fortemente perno (come è appunto il caso di Slotte) sulle sole dimensioni psicologiche dell'empatia e dell'associazione. È questo tratto che io trovo particolarmente interessante.

Al centro di queste tesi vi è dunque una rilettura delle tesi di Hume.

Il pensiero di questo autore viene infatti qui riproposto sottolineando come in esso la capacità di approvazione o disapprovazione morale trovi i suoi elementi fondamentali nel principio psicologico della simpatia e nella facoltà dell'immaginazione, che si articolano però in una dinamica complessa che prevede una dimensione riflessiva e di ritorno sui sentimenti più immediati e si distingue in questo da tesi che, pur ispirandosi a una matrice humeana, istituiscono in modo meno complesso il passaggio da simpatia (o empatia)⁸ a approvazione o disapprovazio-

Rimando infine alle dense pagine dedicate a Hume da P. Donatelli, in *Etica. I classici, le teorie, le linee evolutive*, Einaudi, Torino, 2015, pp. 303-329.

⁸ Come abbiamo già ricordato, per Hume il principio di simpatia è un meccanismo psicologico neutro di trasmissione delle emozioni, non l'emozione del patire per qualcuno, della compassione. In quanto tale è più simile a ciò che oggi descriviamo con il termine empatia, cfr. E. Lecaldano, *Simpatia* cit., 2013.

ne morale e quindi a sollecitudine e benevolenza (così per esempio si articola la proposta di Slote di un'etica della cura e dell'empatia)⁹. È proprio, invece, il ruolo dell'immaginazione – sottolineato in questa diversa lettura – che è a mio avviso fondamentale per rileggere l'etica della cura, a fronte delle questioni problematiche che ho segnalato.

Vediamo dunque, ancorché in modo molto veloce, il cuore della ricostruzione della morale che viene proposta e, in particolare, il modo in cui si riconduce la moralità a una peculiare sensazione di approvazione e disapprovazione, ovvero a un particolare piacere (una particolare emozione) che proviamo nel vedere, o immaginare, un carattere e le sue condotte.

Com'è noto, perno della ricostruzione della morale proposta da Hume è il principio di simpatia, un principio di trasmissione psicologica, di cui saremmo naturalmente dotati, capace di renderci intimamente presenti le sofferenze o i piaceri degli altri. Attraverso il meccanismo simpatetico veniamo, secondo questo autore (e i suoi lettori), naturalmente influenzati dai piaceri e dai dolori altrui in modo tale che i dolori creano in noi pena e sofferenza e i piaceri gioia e sollievo. Sono appunto questa pena e questo sollievo che ci spingono ad approvare o disapprovare le condotte che provocano negli altri piacere e dispiacere (che sono dunque gradevoli o sgradevoli) e quindi a portarci – in alcuni casi – a una reazione sollecita, che dà pace alla nostra mente. Secondo questa lettura, dunque, Hume ci consegna la tesi che la moralità nasce in continuità con questa struttura psicologica umana, anche se non si esaurisce in essa¹⁰. Una tesi che, in entrambe le affermazioni di cui è composta, mi pare molto condivisibile e che segna appunto la distanza da altre letture viste.

Il punto dirimente è infatti che questa capacità di co-sentire e quindi di reagire sentimentalmente alla sofferenza altrui è, secondo Hume e questo tipo di lettori, limitata nella natura uma-

⁹ Del resto abbiamo già citato come Slote prenda anche le distanze da Hume in M. Slote, *Moral sentimentalism* cit., p. 11.

¹⁰ Per una ricostruzione coincisa ma chiarissima di questa come delle affermazioni che seguiranno si veda E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale* cit. cap. 3, oltre ai saggi di Baier e naturalmente le opere di Hume, soprattutto il *Trattato sulla natura umana*, e la *Ricerca sui principi della morale*.

na e quindi dà luogo a una benevolenza limitata. Il principio di simpatia infatti risente di vicinanza e lontananza, o delle relazioni che noi abbiamo con le persone con cui simpatizziamo, e può essere sia fonte di forme di benevolenza o sollecitudine, come anche di fonte di disgusto e, perfino, di perfidia. I sentimenti di approvazione o disapprovazione che derivano dalla simpatia in modo immediato non sono dunque ancora sentimenti morali, essi necessitano di un allargamento e di una stabilizzazione.

Dunque, in Hume – viene sottolineato – la simpatia è un principio necessario ma non sufficiente per la moralità.

Egli, infatti, propone una ricostruzione più complicata della sensibilità morale, che chiama in causa, accanto alla simpatia e ai sentimenti effettivamente provati, che rimangono centrali (insieme all'abitudine e alle regole generali che caratterizzano le attività della mente), la facoltà dell'immaginazione e offre una ricostruzione più complessa della dinamica sentimentale che presta all'approvazione morale (ovvero al giudizio e al comportamento morale) e che caratterizza il vero e proprio sentimento (o senso) morale.

È l'immaginazione (nutrita dalle nostre stesse esperienze) che ci permette, infatti, di allargare il nostro punto di vista, in modo tale che la nostra reazione di approvazione o disapprovazione di una condotta non venga influenzata dal tipo di relazione che noi abbiamo con chi agisce o con chi subisce gli effetti della sua azione, ma sorga invece dalla natura stessa di quegli effetti, in termini di piacere o sofferenza, o meglio di fruttuosità e gradevolezza relazionale, ovvero dalla felicità o infelicità del particolare contesto relazionale in cui individui, che non sono necessariamente in diretto contatto con noi, si trovano immersi. L'immaginazione ci permette di costruire un contesto più ampio e fermo («fermo e generale») da cui tornare, riflessivamente e criticamente, sulla parzialità dei nostri sentimenti più immediati, approvandoli o disapprovandoli, cioè sottoscrivendoli sentimentalmente o meno, ovvero provando o meno una forma precisa di piacere o agio, che si caratterizza per la sua stabilità e autorevolezza. Il sentimento morale si caratterizza dunque per questa natura riflessiva, per l'essere cioè quel peculiare piacere o dispiacere che proviamo rispetto ai nostri sentimenti più im-

mediati, quando abbiamo allargato immaginativamente il nostro punto di vista, e che ce li fa sottoscrivere o meno. Sentimento che caratterizza appunto l'approvazione e la disapprovazione morale e che rende possibili le distinzioni morali e la condotta morale stessa.

La moralità è dunque, in questa chiave interpretativa, sì riconducibile alle emozioni e ai sentimenti che proviamo rispetto alle condotte umane e alle sofferenze che provocano (o meno), e non si darebbe senza di essi, ma non è riconducibile a tutte le emozioni o a generici sentimenti, non a quelli immediati ed irriflessi per esempio. Essa va ricondotta ai sentimenti che proviamo, effettivamente proviamo, solo una volta che abbiamo allargato e stabilizzato il nostro punto di vista.

A mio avviso, questo è un modo molto interessante di rendere conto della nostra capacità di fare distinzioni morali e della motivazione della condotta morale. Ovviamente qui ne ho dato una ricostruzione molto succinta, senza nessuna pretesa filologica, né di scavo nei tanti approfondimenti che sono stati fatti di recente (anche per esempio in relazione agli stessi sviluppi della psicologia, dell'etologia e delle neuroscienze)¹¹. Mi preme piuttosto spiegare i motivi per cui si può ritenere che questa riflessione apra una strada interessante per rileggere l'etica della cura, e indicarla come una via da percorrere, ancorché essa possa aver bisogno di ulteriori articolazioni per arrivare alla riconfigurazione dell'etica della cura che voglio qui proporre.

Ritengo che questo tipo di letture siano particolarmente interessanti per rileggere l'etica della cura per diverse ragioni. In primo luogo, perché permettono di ricostruire in modo più analitico il meccanismo che sta dietro alla cura e alla sollecitudine, e perché permettono di spiegare il motivo per cui apprezziamo e dovremmo apprezzare la coltivazione di caratteri sensibili e solleciti verso la felicità o la fioritura degli altri. In secondo luogo, perché questo tipo di ricostruzione della morale permette di ricomprendere e dare conto di una serie di tratti che abbiamo indicato in

¹¹ Per una bibliografia di riferimento rimando ancora a E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale* cit., cap. 2.

precedenza come salienti nel delineare l'etica della cura.

Ad esempio, questa lettura permette di rendere giustizia dell'importanza dei contesti relazionali per la fioritura o felicità degli singoli individui (l'approvazione di una condotta si basa infatti, in questo tipo di ricostruzione, come già si ricordava, sulla gradevolezza o ricchezza dei contesti relazionali che permette), come anche della necessaria attenzione alla particolarità degli individui e delle circostanze specifiche in cui essi si trovano, che appunto cogliamo o immaginiamo. L'allargamento del punto di vista che caratterizza l'approvazione morale non procede infatti, in questa prospettiva, dall'astrazione dalle circostanze particolari delle vite umane o da una riduzione delle dinamiche umane a quelle tra «vite scheletriche» (nei termini proposti da Gilligan) su cui far valere norme generali, quanto piuttosto dalla possibilità di avere presenti (attraverso l'immaginazione) le circostanze particolari di altri, anche di chi ci è lontano, o meglio – come già si diceva – di rendersi presente il particolare contesto relazionale in cui individui, che non sono necessariamente in diretto contatto con noi, si trovano immersi e la gradevolezza o sgradevolezza, la felicità o violenza di quelle circostanze o contesti. Si tratta dunque di una visione che, a mio avviso, rende conto delle considerazioni che si possono trarre dalle riflessioni di Gilligan in questo senso¹².

Venendo ad un altro tratto, questa ricostruzione può dare conto, altresì, dell'indicazione, già presente in Gilligan, non solo della rilevanza delle relazioni per la fioritura dei singoli, ma della stessa genesi relazionale del senso morale e della nostra sollecitudine: legando insieme interdipendenza e porosità sentimentale (cioè il meccanismo simpatetico che sollecita una risposta alle sofferenze altrui), in questa visione il nostro reciproco dipendere, il nostro essere reciprocamente vulnerabili e porosi, segna

¹² Si pensi alla riflessione che Gilligan suggerisce citando quella che George Eliot, per altro nota lettrice di Hume, propone ne *Il mulino della Floss*, che abbiamo già ricordato: «Giacché non è possibile 'imbrigliare in formule' 'la misteriosa complessità della nostra vita', il giudizio morale non può essere costretto da 'norme generali' ma deve essere ispirato da 'un'esistenza così viva e intensa da aver saputo creare un vasto senso di fratellanza [*fellow feeling*] per tutto ciò che è umano'». Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 134.

l'origine sia del bisogno di cura che della capacità morale di cura. Ciò che muove la moralità sembra essere infatti, in questa linea ricostruttiva, proprio la porosità (entro certi limiti inevitabile) al benessere o al malessere delle persone che sono intorno a noi, alla gradevolezza delle relazioni che intratteniamo e intrattengono, e di quelle che possiamo immaginare, e la ricerca di pace mentale che ne deriva. In questo senso, dice Annette Baier, la morale muove dal nostro non avere un «carapace duro come quello degli insetti», il che ovviamente ci rende vulnerabili ma al contempo sensibili e quindi capaci di cura: un tratto che ci caratterizza per le creature fragili che siamo, soprattutto – ma nient'affatto necessariamente solo – quando siamo piccoli, e che è necessario mantenere vivo¹³.

D'altra parte se, come già si diceva, questa sensibilità non può darsi verso un altro generalizzato, ma solo nel confronto con la particolarità dell'altro, anche la forma dell'azione sollecita non potrà che essere quella di un'attenzione alla stessa particolarità dell'altro, e quindi anche – si potrebbe aggiungere – a far vivere la differenza e la particolarità di ogni vita, a mantenere il tessuto fragile delle relazioni perché la specificità di ogni voce si dia.

E forse si potrebbe fin dire, elaborando lungo questa linea, che è proprio la cura nell'ascolto, l'aver sviluppato questa sensibilità, e il mobilitarsi per andare incontro all'altro e mantenere viva la relazione, con le risorse disponibili, più che l'effettivo risultato del nostro agire, che segna in questa visione un atteggiamento moralmente apprezzabile. Ancorché le conseguenze delle azioni, anche minime, in termini di piacere o dolore, felicità e infelicità delle vite dei singoli coinvolti e delle relazioni, siano ciò che è importante, è pur vero che la particolarità delle circostanze in cui ci muoviamo è rilevante e può rendere la nostra azione più o meno efficace o felice¹⁴. Si ricordi d'altra parte che,

¹³ Cfr. A. Baier, *Moralism and Cruelty* cit., p. 286 dove afferma: «Nessuna versione della morale funzionerà a meno che noi non ci si mantenga più o meno vulnerabili allo stesso tipo di ferite. Non c'è nessuna morale che può funzionare tra, diciamo così, umani dalla pelle sottile e scarafaggi dal duro carapace, anche ove potessero comunicare efficacemente.» (trad. mia).

¹⁴ Qui si apre il tema della sorte, tipico di un'etica della virtù e l'idea *humana* che fondamentale sia sviluppare un carattere – potremmo dire –

dando conto della riflessione di Gilligan, nel secondo capitolo, abbiamo considerato come ella rintracci più nella capacità di mantenere e sostenere le relazioni, con le risorse a disposizione e senza totale auto-sacrificio, che nell'idea che tutte le sofferenze possano essere eliminate, il fulcro dell'etica della cura¹⁵.

Infine, questa specifica lettura offre delle considerazioni interessanti riguardo alla questione su cui ci siamo soffermati lungamente nelle analisi dei lavori di Held, Tronto e Slote, ovvero quella del novero di individui verso cui possiamo mostrare un atteggiamento etico di cura: se solo un novero ristretto di individui che ci sono vicini, cari o simili, oppure anche l'ampio novero di individui con cui possiamo avere relazione solo in forma indiretta. È evidente infatti che proprio la dimensione immaginativa, convocata nella lettura di Hume proposta, può aiutarci a pensare che un'etica della cura riletta in un'ottica sentimentalista non debba affatto considerare che siamo (e ci sentiamo) responsabili solo verso un novero di individui ristretto, gli altri particolari per noi, ma verso un novero ampio, gli altri o tutti, nella loro particolarità. Su questo tema specifico, tornerò a breve, dopo aver offerto un'ulteriore elaborazione sul ruolo dell'immaginazione.

Questo tipo di ricostruzione dà, dunque, conto in un modo particolare della dinamica sentimentale e dei sentimenti effettivamente chiamati in causa in morale (un riferimento, per altro, che invece rimane vago e generico in altre letture, come si è cercato di mostrare). La peculiarità di questa ricostruzione sta nel

sollecito, più che compiere una serie di singole buone azioni il cui buon fine è anche legato a dimensioni di contesto e di casualità. Si veda dove Hume afferma: «Quando una persona ha un carattere che, per sua naturale tendenza, torna a beneficio della società, la stimiamo virtuosa e ci ralleghiamo per questo suo carattere anche se delle eventualità fortuite ne ostacolano l'azione e le impediscono di rendersi utile ai suoi amici. La virtù, anche se vestita di stracci, rimane sempre virtù; e l'amore che essa suscita accompagna un uomo fin nelle prigioni o nel deserto, dove la virtù non può più essere attivamente esercitata ed è quindi persa per il mondo intero». (*Trattato sulla natura umana*, libro III, parte 1, sez. 19, cfr. D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. I cit., p. 617).

¹⁵ Si veda quando afferma: «allora l'ideale della cura si amplia e da paralizzante ingiunzione a non fare del male agli altri, diventa ingiunzione a rispondere responsabilmente a sé e all'altro e mantenere così in vita la relazione». (C. Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 152).

fatto che in questo quadro la natura sentimentale della morale non è legata a un tipo di emozioni o passioni specifiche, l'amore più che la compassione e via di seguito, o a un numero di tratti virtuosi del carattere elencabili, ma invece si lega a una dinamica di piacere e dolore, di agio o disagio, di approvazione o disapprovazione, che ha luogo nella nostra mente, quando abbiamo debitamente allargato il nostro punto di vista, proprio grazie alla facoltà dell'immaginazione. Questa ricostruzione permette dunque di riconoscere il valore morale di volta in volta di emozioni diverse, dando conto quindi della ricchezza e del valore di diverse emozioni, ma indica anche – in modo preciso – il motivo per cui esse hanno o non hanno valenza morale. Non fissandosi normativamente sul valore di specifiche emozioni, ma sul processo riflessivo con cui le approviamo, si rende la morale (della cura) più adattabile¹⁶.

È evidente che il lavoro più interessante, in questa ricostruzione, non è svolto dalla comunicazione sentimentale, che è assunta come relativamente semplice e spontanea, o dalla sua possibilità di ritornare su di sé, anch'essa quasi automatica, ma è quello dell'immaginazione. Sono questa facoltà e il suo lavoro che ci consentono infatti di correggere i limiti «naturali» della simpatia e della sollecitudine trasformandole in moralità (in senso morale). Si assume quindi, altresì, ed è punto interessante, che ci sia un limite al nostro stesso immediato sentire, ancorché il sentire rimanga centrale.

¹⁶ Si noti che così si offre una risposta peculiare alla domanda che spesso viene posta circa quali siano le emozioni rilevanti per la morale della cura. Si veda in questo senso l'interessante lavoro di E. Pulcini, *What Emotions Motivate Care?*, in «Emotions Review», vol. 9, n. 1, 2016, pp. 64-71. Qui, come si è illustrato, si intende infatti proporre una tesi diversa da quella, pur molto interessante, che propone Pulcini richiamando, per dirla con Nussbaum, l'intelligenza di alcune specifiche emozioni come l'amore, la compassione e la paura (per il riferimento a Nussbaum si veda *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004), diversa anche dalle tesi proposte nell'interessante lavoro sulla vulnerabilità, la perdita e la compassione da O. Guaraldo, in *Comunità e vulnerabilità* cit., riprendendo anche temi elaborati da J. Butler, in *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma, 2004 e da A. Cavarero, in *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano, 2007.

Questo tipo di richiamo all'immaginazione è a mio avviso degno di attenzione nel tipo di riflessione che si sta qui svolgendo: sia perché permette di dar conto di alcune delle questioni che abbiamo caratterizzato come salienti nel dibattito circa le forme di un'etica della cura, sia perché – viceversa – potrebbe rivelarsi come un punto debole di questa stessa stessa ricostruzione, ovvero un punto che va ulteriormente indagato.

Venendo alle questioni che ho proposto come salienti nella ricostruzione dell'etica della cura, mi pare evidente – come già dicevo – che questo quadro riflessivo offre risposte ad alcuni quesiti. È proprio il richiamo all'immaginazione, in primo luogo, che permette, come già si diceva, di riportare la morale più vicina ad una serie di pratiche e attività anche quotidiane, di riguadagnare cioè una base esperienziale per la morale, che si allarghi però dalle relazioni in cui siamo direttamente coinvolti a un più largo novero di relazioni; e questo senza ricorrere a regole astratte e generali, ma premiando e sollecitando invece la nostra capacità di mantenere le connessioni, anche ampie, nella loro particolarità, e di riconoscere l'intima necessità della nostra responsabilità in casi diversi. Dunque questo quadro, e in particolare il lavoro dell'immaginazione, permette di dare conto del fatto che la cura possa estendersi dalle relazioni tra vicini e cari agli altri lontani e all'umanità in senso ampio, di cui si può immaginare la vulnerabilità. A suo modo, poi, venendo a un secondo tema importante, proprio grazie all'intervento dell'immaginazione e del piano non solo esperienziale ma anche culturale di cui essa si nutre, si potrebbe dare conto anche dei diversi livelli della bisognosità umana e della questione della visibilità e invisibilità degli altri e della riconoscibilità o meno dei bisogni altrui o propri che abbiamo a lungo discusso¹⁷.

¹⁷ Si può fare qui riferimento ai processi di civilizzazione e socializzazione, al ruolo di educazione, costumi, regole di condotta e progresso culturale umano posti a tema da Hume stesso, e che divengono centrale nella sua trattazione delle virtù artificiali. Tema, quest'ultimo, spesso poco sviluppato nel contesto delle riletture sentimentaliste dell'etica della cura. Si veda in proposito ad esempio A. Baier, *The Commons of the Mind*, Open Court, Chicago, 1997.

Tutto questo potrebbe portarci a considerare questo quadro come sufficiente per offrire rilettura dell'etica della cura. Ma d'altra parte, proprio l'ultima considerazione che abbiamo indicato si rivela come un punto delicato su cui riflettere. Ci si può domandare, infatti, se il richiamo all'immaginazione come correttivo della simpatia, così configurato, sia sufficiente per superare tutte le difficoltà che abbiamo cercato di considerare circa la possibilità di cogliere i bisogni degli altri, sia che ci siano vicini, sia che ci siano lontani; ovvero come essa intervenga o possa intervenire, cioè che tipo di lavoro svolga, e quindi ancora a che tipo di forme di sollecitudine e cura apra. Su questi temi il quadro proposto potrebbe infatti trovare un suo limite.

Vediamo più nel dettaglio queste tesi.

Nel tentativo di offrire un resoconto filosoficamente più strutturato dell'etica della cura, seguendo la strada appena indicata, una prima considerazione che possiamo porre, affinché l'etica della cura si possa proporre come un paradigma morale capace di considerare il benessere di un ampio novero di individui, predicando che «nessuno debba essere lasciato solo», è dunque quella di affermare che non possa essere sufficiente fare riferimento solo ai meccanismi psicologici della empatia e/o simpatia, o di una mera comunicazione sentimentale, ma che sia necessario fare riferimento anche alla fondamentale capacità umana dell'immaginazione.

L'immaginazione può essere considerata infatti come la capacità necessaria per ampliare la nostra sensibilità alla sofferenza e ai bisogni degli altri, o alla ricchezza o povertà dei loro contesti relazionali, superando i limiti intrinseci alla comunicazione simpatetica, limitata da fattori come la vicinanza, l'affetto o la somiglianza, potremmo dire da pregiudizi e parzialità¹⁸. Essa è dunque la capacità fondamentale per rendere conto della possibilità, su cui molto abbiamo insistito, di aprire e trasformare i nostri panorami mentali e farci cogliere non solo l'esistenza di altri, ma anche i loro bisogni e le condizioni, o i piccoli dettagli, che sono

¹⁸ Si ricorderà che ho sostenuto, commentando le tesi di Slote, che la questione di «chi sia oggetto di empatia» non può essere risolta attraverso il mero richiamo a un meccanismo che lui definisce quasi innato.

rilevanti per (o in contrasto con) la fioritura di una relazione o di una singola esistenza.

D'altra parte, come si accennava, la questione fondamentale che si pone, a questo punto, è se questo appello all'immaginazione sia sufficiente per dare conto della ricchezza e della complicazione dei piani che caratterizzano la possibilità di cogliere gli altri e il loro stato o i loro bisogni, che pure abbiamo descritto, e quindi per affrontare la questione dell'opacità.

Se da una parte, infatti, il richiamo alla facoltà dell'immaginazione può sembrare un modo di dare conto e affrontare il fatto che i contesti e i bisogni degli altri possano non esserci immediatamente evidenti, e questo sia vero non solo per chi ci è spazialmente o temporalmente o culturalmente lontano, ma anche per chi ci è vicino, e di risolvere dunque il problema dell'opacità (per agire o giudicare moralmente si tratterebbe dunque di affidarsi alla nostra immaginazione, piuttosto che al nostro immediato reagire a una situazione, o meglio al processo riflessivo descritto); d'altra parte, ci si può domandare se la nostra stessa immaginazione non sia soggetta a quegli stessi vincoli discorsivi e simbolici che ordinano e opacizzano il nostro stesso esperire, e cosa fare di questa consapevolezza.

Da questo punto di vista può essere interessante riflettere ulteriormente sull'immaginazione, su cosa la nutre e la sostiene o sul lavoro che compie. In questo senso, più che negare un ruolo all'immaginazione, ritengo che sia infatti importante soprattutto domandarsi come la pensiamo e che tipo di lavoro pensiamo possa fare. In particolare ci si può domandare se sia sufficiente fare appello all'immaginazione, per esempio come pensata da Hume nel suo quadro – si potrebbe dire – ancora illuminista e associazionista, per dare conto di una riconfigurazione dell'etica della cura, o se sia invece necessario considerarla in modo diverso. Ovvero, ci si può domandare – in modo più accorto – quanto si possano sfruttare anche risorse interne a questo autore per sostenere che i punti di vista fermi e generali che si guadagnano, attraverso il lavoro dell'immaginazione, siano comunque solo tentativi e limitati. Infine, ci si può domandare se vi siano altre e diverse risorse che si possono mettere in campo.

Infatti, sempre nell'ottica di una riconfigurazione dell'etica

della cura, può anche essere interessante, ed è quel che propongo, proprio in relazione al valore ma anche ai limiti dell'immaginazione, fare un passo ulteriore e prendere in considerazione il ruolo di una diversa istanza, quella che per ora ho definito nei termini della consapevolezza dei propri limiti, che – come ho detto – derivò dalla riflessione femminista, e vedere le possibili interazioni.

5.3. IMMAGINAZIONE, TRASFORMAZIONE DI SÉ E CONSAPEVOLEZZA DEI PROPRI LIMITI

Quanto si è sostenuto, nelle pagine precedenti, e che mi preme mettere a fuoco ancora una volta, è che i bisogni o le vulnerabilità umane che sono al centro dell'attività di cura, che la richiedono, possono essere visti in modi diversi. Da una parte, possiamo pensarli come misurabili o coglibili sulla base di una grammatica comune del piacere e dolore, su cui basare la comunicazione sentimentale o verbale o far lavorare l'immaginazione (o come deducibili da, o riportabili a, una conoscenza della natura umana, come negli approcci quasi aristotelici di Nussbaum e di Tronto). D'altra parte, essi possono essere pensati invece come connessi a quei diversi piani fisici, psicologici, sociali, linguistici e simbolici, già tante volte citati, e quindi pensati come non così chiaramente e universalmente attingibili, riconoscibili, narrabili, aprendo così al problema della visibilità e della opacità di determinati modi o forme di vita, di determinati modi di essere umani, di essere una persona, di avere una voce, o fin di sentire piacere e dolore.

Se si considerano i bisogni in questo modo, un modo che è a mio avviso più consono alle consapevolezze che ormai condividiamo e che non possiamo non tenere presenti, si deve mettere a tema – e questo è il punto che si vuole qui sostenere – il problema della rappresentazione di diverse grammatiche del piacere e del dolore, il problema del riconoscimento – niente affatto semplice – del modo diverso di essere umani, delle diverse voci umane. Questa considerazione apre dunque all'interrogativo

circa le forme che può prendere l'attività di cura, soprattutto quando sia messa al centro di una riflessione sulla morale, e quindi anche quello circa cosa ci muova verso di essa.

Se si vuole riconfigurare l'etica della cura nel senso detto, si deve tenere presente, per esempio, non solo che la concretezza e la particolarità della tessitura delle vite sono centrali, e che questo chiama all'attenzione ai dettagli minimi o a gesti minimi di cura, ma anche che la fioritura delle diverse vite umane dipende anche da sfondi materiali, sociali e – soprattutto – simbolici potenti, spesso non facili da cogliere. L'etica della cura nella riformulazione auspicata si dovrà dunque caratterizzare come capace di considerare anche questa dimensione. In questo senso si dovrà considerare, per esempio, che i nostri gesti, o anche le parole che usiamo nella vita di ogni giorno, non devono essere valutati solo per il loro immediato impatto sul benessere e l'agio di coloro ai quali sono direttamente rivolti, vicini o lontani che siano, ma che essi hanno anche un valore più ampio: essi agiscono infatti anche sulla vita di molti altri, poiché possono rafforzare o indebolire rappresentazioni dominanti dell'umanità che possono risultare oppressive per loro. Se consideriamo come parte del nostro atteggiamento morale quello di contrastare appunto quelle visioni diventa dunque importante, ad esempio, anche riflettere su quale tipo di immagini dell'umano sono nascoste nei nostri giudizi (anche ordinari), nei nostri comportamenti, nel nostro linguaggio, anche in contesti apparentemente innocui, poiché – come è stato sostenuto – descrizioni oppressive o meno oppressive dell'umanità o della soggettività sono mantenute o trasformate attraverso le singole ripetizioni di queste stesse rappresentazioni. Dunque anche di questo elemento bisognerà tenere conto.

Infine, un ultimo elemento importante da considerare, in questo contesto, è anche quello del rapporto tra la dimensione collettiva e individuale di questi processi. In quest'ottica è importante chiedersi se parte della nostra responsabilità morale di cura per gli altri, e per le relazioni, non debba prendere la forma del contribuire allo sforzo collettivo di produrre rappresentazioni e immagini che veicolino un senso più largo delle possibilità e della varietà delle esistenze umane così da nutrire, appunto, la nostra immaginazione e quella degli altri. Non si tratta ovviamente di

pensare di produrre immagini o rappresentazioni definitive, ma di allargare, ancorché non di esaurire, il «regno del possibile» come direbbe Pindaro, facendo la propria parte in mutamenti e trasformazioni ampie, anche collettivi. In questo senso non solo narrazioni, letteratura, arti visive, ma anche la testimonianza e il valore (simbolico) offerti dal proprio singolo e personale stile di vita acquistano rilevanza e possono essere considerati come modi di fare fronte alle proprie responsabilità verso gli altri, tutti gli altri. Come anche non vanno dimenticate, d'altra parte, le dimensioni materiali e sociali della fioritura degli individui e delle relazioni, per la trasformazione delle quali possiamo impegnarci ancora una volta come forma di cura per gli altri e per la fioritura delle relazioni umane. Vi è dunque, questa è la questione, un ampio spettro di livelli su cui possiamo agire per prenderci cura degli altri, livelli spesso non visti, che ci impediscono non solo di prenderci cura adeguatamente degli altri, ma perfino di cogliere le loro esigenze.

Il punto è dunque quello di sviluppare una riflessione morale che dia conto di tutto questo e metta a tema la capacità di essere sensibili o responsabili in questo senso ampio, con tutte le difficoltà del caso.

La mia tesi è che si possa rintracciare già nei lavori di Carol Gilligan l'idea che l'etica della cura (ponendo il prendersi cura degli altri, delle e nelle relazioni, al centro della pratica e della riflessione morale) possa essere pensata come un'etica centrata sulla coltivazione – come forma di responsabilità individuale – di una forma di sensibilità o attenzione alla vulnerabilità degli altri, e anche alla propria, a diversi livelli. Si è mostrato, infatti, come già negli scritti di Gilligan (e non solo quelli più recenti) si possa rintracciare, nella sua descrizione della cura come ideale morale, una visione del prendersi cura che non è riducibile al semplice essere porosi e responsivi alle sofferenze e ai bisogni degli altri pensati come facilmente coglibili (su base empatica, comunicativa, o sulla base di una conoscenza presunta del funzionamento umano), a sofferenze e bisogni che possano, cioè, essere riportati a una grammatica comune del piacere e del dolore o del funzionamento umano. Gilligan stessa ha sottolineato infatti come la cura, come ideale o pratica morale, implichi anche l'essere attenti

e solleciti alla violenza che deriva dal non essere riconosciuti come persone, dal non avere una voce riconosciuta o riconoscibile, cioè dal non essere ascoltati o dal non essere considerati pienamente umani; implichi, cioè, l'attenzione alla violenza che deriva dalla mancanza di riconoscimento della pluralità e opacità delle grammatiche del piacere e del dolore. Ed è in questo senso che si è suggerito che il suo gesto di riconoscere una voce morale alle bambine o alle giovani donne, gesto complesso nei suoi diversi livelli di implicazione, mostra la cura, ovvero l'atteggiamento etico per definizione nel suo nuovo orizzonte morale.

Il punto è dunque riconfigurare l'etica della cura alla luce di queste considerazioni.

La strada che intendo suggerire è quella di estendere l'interpretazione sentimentalista della cura appena illustrata. In particolare, pur mantenendo un riferimento forte a simpatia e immaginazione, si tratterà – come già dicevo – di interrogarsi intorno al tipo di lavoro che l'immaginazione svolge e di indicare il ruolo positivo che potrebbe essere svolto da un'ulteriore istanza che si può caratterizzare, invece, nei termini della consapevolezza dei limiti del proprio immaginare o sentire, di un senso del limite o di un'istanza critica, accogliendo così le suggestioni che trovo più rilevanti nella riflessione femminista recente.

Una prima mossa necessaria è dunque quella di offrire una riflessione ulteriore sull'immaginazione, su cosa la nutre e la sostiene o su che tipo di lavoro può compiere.

Se assumiamo un orizzonte in cui il nostro stesso provare un piacere o un dolore, e quindi anche quello degli altri, il nostro o altrui essere visibili o udibili (così come il nostro vedere e udire) dipende da una serie di vincoli che fanno di quelle percezioni (che pure rimangono fondamentali per il nostro agire e per il nostro valutare – su questo non nutro dubbi) non percezioni semplici, ma percezioni attingibili solo all'interno di pratiche o ordini discorsivi, linguaggi, forme di vita, stati psicologici, ecc., allora diviene evidente, infatti, che il lavoro dell'immaginazione – da una parte – risulta fondamentale, ma – d'altra parte – risulta anche complicato e va quindi riconsiderato rispetto ad alcuni quadri esistenti.

Si può provare a suggerire, dunque, che il lavoro dell'immaginazione non si limiti all'avvicinarci o farci presenti situazioni di sofferenza o piacere distanti ma facilmente coglibili (per esempio attraverso un reportage televisivo o una narrazione letteraria), cui reagire con la nostra grammatica del piacere assunta come universale, come sembrano suggerire le letture sentimentaliste, quanto piuttosto prenda la forma di farci accedere o renderci presenti intere grammatiche del piacere o dolore, diverse dalla nostra, e quindi anche di mettere quest'ultima in discussione. Non si tratta quindi solo di ravvivare l'intensità delle nostre percezioni di modo che il meccanismo simpatetico si metta in moto, ma in qualche modo di renderci perspicui i contesti (o contesti inediti) di sofferenza.

Il lavoro dell'immaginazione è anche dunque «grammaticale», di trasformazione del nostro stesso panorama mentale, dei nostri concetti, delle nostre rappresentazioni di ciò che è sofferenza o dolore o di ciò che è umano o ha valore.

Questo tipo di suggerimenti segna, a mio avviso, la riflessione femminista che io accolgo. Così per esempio leggo la tesi di Butler che sia necessario, in questa ottica, fare e disfare continuamente l'umano, o così leggo l'interessante suggestione proposta da Spivak quando propone il lavoro del traduttore letterario come modello per la riflessione morale, quando si consideri che questo lavoro non debba affatto prendere la forma della mera riduzione del linguaggio e del mondo dell'autore che si sta traducendo a quelli di chi traduce, ma al contrario consista nella «resa» di chi traduce al mondo e alla grammatica dell'altro¹⁹.

In termini molto generali, tornando alle forme della cura, si può sostenere dunque che prendersi cura degli altri implichi non solo la ricettività e la risposta a singole istanze o sensazioni di sofferenza o disagio, ma ad interi modi di vivere; implichi cioè, perché il rapporto – la connessione – con l'altro sia possibile, anche una trasformazione di sé, del proprio panorama mentale, e una riconsiderazione anche di ciò che si considera come una

¹⁹ Si vedano: G. C. Spivak, *Translator's preface* cit., pp. xxiii-xxix; Ead., *La politica della traduzione*, in M. Devi, *Invisibili*, Filema, Napoli, 2007, pp. 121-165.

risposta di cura umana. Quest'ultima può prendere la forma, per esempio, anche del fare attenzione ai nostri gesti minimi, alle parole che usiamo, se esse rafforzano l'invisibilità di alcuni, lo stigma, oppure dell'impegno in trasformazioni materiali, sociali e simboliche ampie.

Interessante, a questo punto, è domandarsi cosa nutra o muova un'immaginazione così pensata. Non certo solo la percezione o la descrizione semplice di una sofferenza, ma – potremmo dire – appunto ridescrizioni ampie dell'umano, di interi modi di vivere. Probabilmente a questo fine saranno utili immagini, concetti, narrazioni o teorie che amplino la rappresentazione dell'umano (senza chiuderla in una realtà ontologica fissa, come tende a fare Nussbaum, ad esempio citata in questo senso da Tronto), ma avranno un ruolo anche le pratiche e esperienze critiche e trasformative (come quelle messe in atto per esempio dai movimenti femministi o GLBT) o anche le esperienze di incontro: il confronto dialogico, l'ascolto o persino gli incontri stranianti (ricordo ancora una volta a questo proposito la tesi di Spivak che l'etica è «l'esperienza dell'impossibile») ²⁰. Insomma saranno importanti i molti e diversi modi dell'uscire da sé e del progresso culturale ²¹.

Sicuramente questa dimensione immaginativa, così pensata, è un primo elemento che va considerato nella riarticolazione di ciò che significa prendersi cura degli altri e del valore morale di questa pratica (un elemento che sia detto qui per inciso ci fa chiaramente prendere congedo da una visione del prendersi cura

²⁰ Cfr. G. C. Spivak, *Translator's preface* to M. Devi, *Imaginary Maps*, Routledge, London, 1995, p. xxv.

²¹ In questo senso è certamente utile il confronto con la ricchezza delle letture dell'etica della cura prodotte da autori di matrice wittgensteiniana (cfr. S. Laugier, *Etica e politica dell'ordinario* cit.) e anche il riferimento ad autrici come Cora Diamond e Iris Murdoch (per una riflessione su Murdoch e Gilligan si veda L. Blum, *Moral Perception and Particularity* cit.). Ugualmente utili potrebbero essere alcune riletture dell'etica di Hume, in cui si mette a tema il valore del progresso culturale, della ricerca collettiva di ciò che fa fiorire l'umanità, fin il ruolo di caratteri anticonformisti. Si vedano ancora quelle di Baier e Lecaldano, già citate, ma si veda anche – per una riflessione più recente – J. Taylor, *Reflecting Subjects. Passions, Sympathy and Society in Hume's Philosophy* cit., e anche A. Vaccari, *Le etiche della virtù* cit., cap. 5.

solo nella forma della risposta di una madre a un figlio bisognoso di nutrimento e affetto, e contestualmente dall'idea che la cura sia rappresentabile a partire da esperienze femminili, nella forma delle cure materne). Ciononostante questo elemento non è da solo sufficiente a dare conto delle problematiche che qui abbiamo indicato.

Attraverso questo richiamo all'immaginazione si è cercato, infatti, di mostrare come sia fondamentale, perché porre la cura al centro della pratica morale non si trasformi in mossa violenta, fare riferimento a una istanza di allargamento, apertura, dei propri panorami mentali, a una trasformazione di sé, ma va tenuto altresì in conto – se quel che abbiamo argomentato finora ha senso – che questo processo non potrà essere esaurito una volta per e sempre: esso è infinito o interminabile. Si chiuderà su immagini solo temporanee e limitate, parziali, in ogni tempo e in ogni individuo, ovvero in ogni incontro tra individui. In altri termini, va considerato che l'immaginazione, per quanto possa contribuire a questo allargamento e a questa trasformazione, può a sua volta rimanere soggetta a vincoli potenti. Dunque non solo la comunicazione sentimentale da sé non è sufficiente, ma neanche il correttivo dell'immaginazione, perfino così pensato, si configura come una risorsa su cui chiudere una riformulazione dell'etica della cura.

Se questo è vero io ritengo allora (e ancora lo derivo dal femminismo più recente), che si possa mettere a tema anche un'altra istanza, come parte attiva nel processo riflessivo che caratterizza la pratica e il giudizio morale: ovvero quella che potremmo chiamare un'istanza di umiltà o di critica o più semplicemente la consapevolezza dei limiti nostro stesso sentire, ascoltare, e anche immaginare. Accanto dunque all'importanza della capacità di allargare il proprio panorama mentale ed esperienziale (attraverso l'immaginazione), io penso si debba considerare – nella riproposizione di un'etica della cura – anche il ruolo della consapevolezza che questo sforzo di allargamento non possa che essere parziale e limitato. Lo potremmo fin pensare nella forma di un tratto del carattere o di una virtù, una «virtù femminista».

Naturalmente è bene notare che né le affermazioni circa il ruolo fondamentale dell'immaginazione, né le altre poche considerazioni appena offerte sono particolarmente innovative nel panorama della riflessione etica contemporanea, la tesi di questo volume è che però questo tipo di considerazioni non siano state recepite a sufficienza nelle interpretazioni più diffuse dell'etica della cura (come si è cercato di mostrare) e che invece debbano esserlo, per rileggere in un modo più adeguato l'etica della cura.

In effetti, nella riflessione sulla morale contemporanea, vi sono stati molti tentativi raffinati di dare forma a riflessioni che tengano presente il ruolo dell'immaginazione, dell'attenzione ai dettagli e ai quadri concettuali di sfondo, come anche quello della narrazione e del dialogo come modi per allargare la possibilità di mutua comprensione e di sollecitudine verso gli altri, tenendo presente la contingenza dei sentimenti, dei giudizi e delle categorie. E questo non solo dall'interno di sviluppi particolarmente raffinati delle tesi sentimentaliste: tesi interessanti si possono rintracciare anche in altre riflessioni che abitano l'arena della filosofia morale contemporanea, e anche in alcune specifiche riletture dell'etica della cura. Queste stesse questioni sono poste e possono essere affrontate ad esempio dall'interno di paradigmi perfezionisti che mettono a tema l'importanza dello sforzo di trasformare se stessi e la propria immagine dell'umanità, facendo attenzione a «ciò che è importante» per se stessi e per gli altri (ed è appunto in questo senso che Laugier riarticola l'etica della cura)²². Vi sono altresì molti tentativi di esplorare il ruolo e l'importanza della comunicazione, della narrazione e del dialogo e certamente anche queste sono risorse importanti per riconfigurare l'etica della cura²³.

In tutti questi tentativi c'è però una relativa fiducia, o comunque una grande attenzione, alla possibilità di allargare, con

²² Per quanto riguarda una disamina più approfondita del lavoro di Laugier, mi permetto di rimandare a C. Botti, *Il ritorno all'ordinario, la trasformazione dell'etica e la cura*, in «Iride», XXX, n. 80, 2017, pp. 171-181.

²³ A questo proposito si possono citare utilmente: S. Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other*, op. cit.; D. Kohen, *Rethinking Feminist Ethics. Care, Trust and Empathy*, Routledge, London - New York, 1998.

questi diversi mezzi, il proprio panorama mentale. Ciò che io ritengo particolarmente interessante e prezioso, invece, nello sviluppo di un certo pensiero femminista, non è solo questa attenzione all'istanza dell'allargamento (sentimentale o concettuale) ma anche quella alla consapevolezza dei limiti insiti in questa possibilità: una dimensione – si potrebbe dire – di sfiducia che però, ricorsivamente, diventa elemento positivo. Quello che qui propongo è infatti di mettere a tema la consapevolezza dei propri limiti come risorsa etica. Si tratta di percorrere il suggerimento che la stessa consapevolezza dei limiti della nostra capacità di sentire, simpatizzare, comunicare con l'altro o di immaginarlo, ascoltarlo o prestarvi attenzione, possa essere considerata come una postura etica, ovvero come una risorsa per le nostre capacità morali.

Questo, come ho sostenuto, è qualcosa che è distintivo almeno di un certo pensiero femminista²⁴, ed è invece poco presente in altri tipi di riflessioni sulla morale, spesso tese (sia le letture sentimentaliste dell'etica della cura, come anche le altre letture appena menzionate) a segnalare la difficoltà ma anche la positività dell'allargamento del proprio punto di vista, della propria capacità di attenzione. Mentre qui l'accento viene posto sul limite, sull'impossibilità, proprio come motore – se si vuole – di una forma ricorsiva di attenzione.

Tutte queste istanze – emozioni, sentimenti e simpatia, immaginazione, attenzione e riconcettualizzazioni, comunicazione e dialogo – sono spesso viste, infatti, come risorse importanti per allargare la nostra comprensione o la nostra esperienza, di modo da renderci capaci di cogliere e partecipare quanto più è possibile alle sofferenze degli altri e di correggere i nostri egoismi e pregiudizi; in altre parole, sono viste come risorse capaci di permetterci di entrare in contatto con gli altri. In questo senso, que-

²⁴ Si noti che in questo mio dire cerco anche di prendere le distanze da chi veda in una postura inclinata piuttosto che in una postura critica il fulcro della moralità femminil-femminista. Mi riferisco qui per esempio a Cavarero: non voglio sostenere che l'inclinazione, l'ascolto, la comune vulnerabilità, intesa come feribilità, non siano elementi cruciali, ma che essi non siano sufficienti se non accompagnati da una consapevolezza critica. Si veda A. Cavarero, *Inclinazioni* cit.

ste sono considerate come risorse capaci di aggiungere qualcosa al nostro panorama esperienziale o mentale (emotivo o cognitivo) e di permetterci di acquisire – senza fare ricorso a una comprensione metafisica dell'umano o a valori assunti come assoluti o universali – un punto di vista più stabile e ampio o più attento e dettagliato dal quale decidere come agire e vivere (moralmente), o dal quale approvare o disapprovare i nostri comportamenti e quelli degli altri, ovverosia dare giudizi morali. Al contrario, le tesi femministe che ho provato qui a indicare come interessanti e che faccio mie, pongono l'accento e l'attenzione su un movimento «a togliere» più che «ad aggiungere»²⁵. Si tratta, in buona sostanza, di tenere presente continuamente la parzialità dei risultati che possiamo raggiungere (si noti che qui questo termine è usato in senso diverso rispetto all'uso che ne fa Slote). Infatti, le tesi femministe su cui mi sono concentrata tendono a mettere in dubbio la possibilità di arrivare a dei risultati pienamente positivi attraverso queste diverse istanze (comunicazione sentimentale, verbale, immaginazione), benché queste istanze siano comunque e di fatto le uniche che possediamo per andare incontro all'altro, e nonostante il fatto che andare incontro agli altri sia ancora considerato un importante elemento di un atteggiamento etico, di un carattere apprezzabile o virtuoso. Così, alla fine, quello che ci si può domandare è se non si possa anche considerare un modo diverso di usare queste stesse risorse, ovverosia di usarle di modo da renderci continuamente presenti i limiti della nostra stessa sensibilità e delle nostre rappresentazioni, anche come un modo – paradossale e ricorsivo – di ampliarle.

Ciò che si sta cercando di suggerire è che un'etica della cura adeguata debba mettere al centro l'idea di un individuo capace di coltivare non solo la sua sensibilità, attenzione e sollecitudine, guadagnandole attraverso meccanismi psicologici empatico/simpatetici e attraverso l'immaginazione (o anche la narrazione e la comunicazione), ma anche di coltivare la consapevolezza della

²⁵ Ho già sostenuto tesi simili in C. Botti, *Prospettive femministe* cit., capp. 2 e 3; in C. Botti, *Il sentimentalismo e le grammatiche del piacere*, in «Iride», XXIV, n. 64, 2011, pp. 667-673 e in C. Botti, *Il ritorno all'ordinario, la trasformazione dell'etica e la cura* cit.

instabilità delle sue categorie o dei suoi stessi sentimenti. In altri termini, che si debba mettere al centro di questo tipo di paradigma morale anche il mantenimento di un doloroso senso dei propri limiti, mentre si cerca in tutti i modi possibili di superarli.

La consapevolezza dei limiti delle nostre capacità può dunque essere pensata come una risorsa che, invece di immobilizzarci nel dubbio o nell'impossibilità, ci muova verso gli altri in modo diverso, ci renda capaci di riconoscere la natura limitata e «ottativa»²⁶ delle nostre azioni o soluzioni, aprendo così a una maggiore attenzione verso gli altri.

Non si tratta dunque di negare l'urgenza (morale) che possiamo sentire nell'agire in una relazione, si tratta piuttosto di mettere in questione la possibilità di ricorrere a formule semplici per decidere cosa fare o per garantire la positività dei nostri risultati. Proprio la consapevolezza di questa difficoltà dovrebbe o potrebbe portarci ad essere ancora più attenti e accurati nella ricerca dei modi di mantenere le relazioni in cui siamo, o di rendere più accoglienti gli sfondi ampi che abitiamo, di modo che ciascuno possa esprimersi ed essere ascoltato.

Si può pensare che questo tipo di consapevolezza possa giocare diversi ruoli nella genesi e nella pratica della nostra moralità (nella condotta e nel giudizio): può essere considerata come ciò che ci spinge ad immaginare, a fare uso dell'immaginazione; può essere considerata come una risorsa che ci spinge a sospendere la nostra attività di giudizio, senza sospendere la cura degli altri, ad avere fiducia negli altri e nei loro giudizi, oppure ancora a cercare giudizi più adeguati; può essere pensata come un'istanza che ci porta a prenderci cura del modo in cui ci prendiamo cura, anche nei dettagli più piccoli e ordinari, o rispetto a sfondi e pregiudizi difficili da cogliere. Infine, può essere pensata come una risorsa che, nonostante tutto, ci spinge a continuare ad aver cura per gli altri, proprio perché ci rende presente, acutamente presente, il senso della nostra stessa fragilità e di quella comune.

Per quanto riguarda, infine, la caratterizzazione di questa consapevolezza dei propri limiti (di immaginare o sentire), pos-

²⁶ Ricordiamo ancora A. Baier, *Moralism and Cruelty*, in Ead., *Moral Prejudices* cit., p. 289 su Hume e la sua morale nel modo dell'ottativo.

siamo pensarla come un'istanza critica, che richiede un intervento della ragione o dell'intelletto, ma anche – al contrario – in forma di sentimento, come un senso di inadeguatezza, di frustrazione rispetto alle proprie limitazioni che può essere pensato come il frutto di esperienze concrete, per esempio nei termini dello straniamento che l'incontro con l'altro può generare, o anche dell'esperire il nostro stesso essere fratti e contraddittori, la nostra stessa opacità a noi stessi²⁷.

Ciò detto, rimane comunque vero, nel quadro che si sta cercando di delineare, che la molla di questa forma di attenzione complessa è la cogenza della sofferenza che, sia pure solo parzialmente, esperiamo intorno a noi e dentro di noi, che ci fa immaginare quella che non vediamo e non cogliamo, che ci fa sentire il disagio stesso del non cogliere pienamente gli altri e la loro sofferenza. Senza questa molla esperienziale e sentimentale, senza l'esperienza del disagio della vita oppressa dalla sofferenza, lo continuo a pensare, tutto questo processo non inizierebbe.

Il risultato di questa riformulazione, sia pure solo accennata, e certo da sviluppare, è quello di considerare che al centro dell'etica della cura stia soprattutto il mantenimento dello spazio per le relazioni e per l'espressione di ciascuno, più che l'azione volta a lenire singole istanze di dolore²⁸, senza ovviamente di-

²⁷ Si veda in questo senso la conclusione di *Critica della violenza etica* cit., dove afferma: «la cosa probabilmente più importante è che l'etica ci impone di metterci a rischio proprio nei momenti di non conoscenza, quando ciò che ci forma diverge da ciò che sta di fronte a noi, quando la nostra possibilità di annullarci nel rapporto con gli altri costituisce l'unica possibilità di diventare umani. Essere annullate dagli altri è una necessità primaria, ed è motivo di angoscia, ma è anche una straordinaria chance: vuol dire essere interpellate, reclamate, legate a qualcosa che non siamo noi, ma anche mosse, spinte ad agire, a rivolgersi altrove, fuori di sé, e quindi abbandonare e disertare ogni dimensione autosufficiente dell'io, concepito come qualcosa che si possiede. Se noi parliamo e cerchiamo di rendere conto di noi da questo spazio incerto, non dovremmo mai essere irreprensibili, e se anche lo fossimo saremmo senz'altro perdonate.» (p. 179-180).

²⁸ Si vada ancora quando Gilligan afferma che «l'ideale della cura si amplia e da paralizzante ingiunzione a non fare del male agli altri, diventa ingiunzione a rispondere responsabilmente a sé e all'altro e mantenere così in vita la relazione», o quando ci ricorda che «la differenza è una caratteristica specifica della condizione umana e non un problema da risolvere» e che è in questa luce

menticare anche quest'ultimo piano, a ciò mossi dall'intima necessità che simpatia, immaginazione e senso del limite ci consegnano. Si tratterà dunque di moltiplicare i piani di attenzione, di tenere conto delle diverse dimensioni in cui si può pensare prenda forma l'andare incontro agli altri: ci si può prendere cura degli altri contribuendo al loro benessere fisico e psichico con gesti di attenzione e sollecitudine diretti, o invece monitorando il nostro stesso contributo agli sfondi ampi su cui si stagliano le nostre e le altrui esistenze di modo che essi siano quanto più accoglienti possibile per la pluralità e la diversità umana, di modo che ognuno possa trovare il modo di articolare i propri bisogni. È evidente che non si tratta solo di una responsabilità o di una virtù individuale, e che in molti casi si debba trattare di uno sforzo collettivo che investe non solo, come ad esempio in Tronto, le istituzioni politiche ma anche quelle simboliche, i linguaggi, le rappresentazioni; ma come già si diceva queste stesse si nutrono dei nostri singoli gesti e quindi anche dei nostri scarti, e perfino dei nostri silenzi.

Si tratta dunque di una forma di cura che prevede anche il prendersi cura di come ci si prende cura degli altri, il mettersi in questione, sia quando si tratti di altri a noi vicini, che di altri lontani, esercitando per così dire tutti i modi diretti e indiretti che ci sono disponibili per contribuire al loro benessere, benché sempre nella consapevolezza della limitatezza del nostro fare.

In conclusione, quanto si è provato qui a sostenere è che per riportare l'etica della cura all'altezza della sua origine femminista o meglio per renderla adeguata agli sviluppi di questo pensiero, che come si è già ripetuto molte volte qui sono assunti come una (non la sola, ma certo una importante) delle sfide della contemporaneità, si può compiere lo sforzo di leggere l'etica della cura come una riflessione sulla morale che metta al centro sia la cura

che intende riconsiderare il ruolo di separazione e connessione, di individualità e relazionalità, di regole e responsabilità in morale, per dare spazio alla diversità delle voci, perché: «avere una voce significa essere umani. Avere qualcosa da dire è essere una persona» ma «la capacità di parlare dipende dalla qualità dell'ascolto, dall'essere ascoltati; ed è un atto fondamentalmente relazionale».

degli altri nella loro particolarità, sia il riconoscimento che questo prendersi cura richiede soprattutto uno sforzo su di sé, teso a mettere in questione visioni prestabilite o pregiudiziali di sé e degli altri e delle relazioni o dell'umano.

La cura degli altri e delle relazioni, ovverosia il nostro sostenere conversazioni e relazioni di modo che determinati bisogni possano prendere forma e vengano per quanto possibile presi in carico, può trovare dunque, nel quadro che abbiamo descritto, la sua radice in una caratterizzazione relazionale e porosa della soggettività e nella possibilità di una connessione sentimentale e immaginativa tra gli individui, senza dimenticare però che ci possono essere ostacoli e intralci potenti, in questo prendersi cura reciproco, nel mantenere le connessioni, nella forma di distanze e opacità. Nonostante non sia mai possibile superare pienamente i propri limiti ed uscire da sé, il tentativo di farlo, quindi di scoprire i propri limiti e impegnarsi per superarli, così da diventare almeno un poco più acuti nella vista o nell'udito può essere considerato un tratto saliente dell'etica della cura, anche se questo sforzo, e questa è anche una consapevolezza che andrebbe coltivata, non sarà mai definitivo. Si potrebbe provare a dire che è proprio il tentativo di percorrere questa strada, più che il risultato che si ottiene, che configura la postura etica.

In questo senso, dunque, l'etica della cura si propone come una riconfigurazione del territorio e della pratica della morale, che nulla ha a che vedere con il sesso di chi la pratica e nulla ha di femminile, ma che si può arricchire di una serie di considerazioni che qui ho caratterizzato come femministe, quindi potremmo dire che è un'etica femminista, più che femminile; ancorché queste considerazioni possono ovviamente trovare anche altre genesi e quindi non vanno neanche necessariamente difese come femministe, ma solo come importanti per gli umani e il loro sviluppo.

Per finire, quanto si sta qui suggerendo è di considerare l'etica della cura come una riflessione sulla morale (e un invito a praticarla) che mette al centro della moralità sia l'istanza dell'andare incontro ai bisogni degli altri nella loro particolarità, mantenendo la ricchezza del tessuto relazionale cosicché ciascuno (noi stessi inclusi) possa fiorire, sia la consapevolezza del fatto

che per andare incontro agli altri e mantenere il tessuto relazionale ricco sia necessario, prima di tutto, mettere in discussione ciò che si pensa di sé e di loro o dell'umano, mettere in discussione ciò che si sente immediatamente, per superare per quanto possibile distanze, opacità e miopie; in una parola si tratta di esporsi, ascoltare e trasformarsi, pur non potendo, nel fare questo, uscire completamente da sé e dai propri limiti.

BIBLIOGRAFIA

- G. E. M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in «Iride», XXI, n. 53, 2008, pp. 47-67.
- A. Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991.
- A. Baier, *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, Methuen, London, 1985.
- A. Baier, *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1995.
- A. Baier, *The Commons of the Mind*, Open Court, Chicago, 1997.
- A. Baier, *Death and Character. Further Reflections on Hume*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2008.
- R. Baritono, a cura di, *Il sentimento della libertà. La dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, Torino, La Rosa Editrice, 2002.
- C. D. Batson, *The Altruism Question. Toward a Social-Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1991.
- B. Beccalli, C. Martucci, a cura di, *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La tartaruga, Milano, 2005.
- S. Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge-Molden, Mass., 1992.
- L. Blum, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1994.
- M. L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- L. Boella, *Il coraggio dell'etica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

- R. Bonito Oliva, a cura di, *La cura delle donne*, Meltemi, Roma, 2006.
- C. Botti, *Il sentimentalismo e le grammatiche del piacere*, in «Iride», XXIV, n. 64, 2011, pp. 667-673.
- C. Botti, a cura di, *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze, 2012.
- C. Botti, *Prospettive femministe. Morale, bioetica e vita quotidiana*, Mimesis, Milano, 2014.
- C. Botti, *Feminine Virtues or Feminist Virtues? The Debate on Care Ethics Revisited*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVII, n. 2, 2015, pp. 107-151.
- C. Botti, *Il ritorno all'ordinario, la trasformazione dell'etica e la cura*, in «Iride», XXX, n. 80, 2017, pp. 171-181.
- R. Braidotti, *Il paradosso del soggetto-femminile femminista. Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories*, in AA. VV., *Che la differenza non sia un fiore di serra*, Franco Angeli, Milano, 1991, pp. 15-34.
- R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La tartaruga, Milano, 1994
- R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma, 1995.
- R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Sossella, Roma, 2008.
- J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze, 2004.
- J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma, 2004.
- J. Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006.
- J. Butler, *Parole che provocano*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.
- J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma, 2013.
- M. Canto-Sperber, R. Ogien, *Que sais-je? La philosophie morale*, PUF, Paris, 2006.
- A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La tartaruga, Milano, 1987, pp. 43-79.

- A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in F. Restaino, A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999, pp. 111-166.
- A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano, 2013.
- N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley, 1978.
- F. Collin, E. Pisier, E. Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida*, Plon, Paris, 2000.
- S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 2008².
- T. De Lauretis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano, 1996.
- T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- P. Donatelli, *Etica. I classici, le teorie, le linee evolutive*, Einaudi, Torino, 2015.
- A. Donchin, L. Purduy, a cura di, *Embodying Bioethics. Recent Feminist Advances*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1999.
- E. Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.
- M. Foucault, *Illuminismo e critica.*, Donzelli, Roma, 1987.
- S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, William Morrow, New York, 1970.
- S. Gamble, a cura di, *The Routledge Companion to Feminism and Post-feminism*, Routledge, London - New York, 2001.
- F. Giardini, *Il giusto e il vero. Introduzione*, in C. Gilligan, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2014, pp. 11-22.
- C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1987.
- C. Gilligan, *Letter to Readers*, in C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993, pp. ix-xxvii.

- C. Gilligan, D. Richards, *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2009.
- C. Gilligan, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2014.
- L. Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori, Napoli, 2008
- O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Edizioni ETS, Pisa, 2012.
- D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- S. Harding, *The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory*, in «Signs», vol. 11, n. 4, 1986, pp. 645-664.
- S. Harding, *The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory*, in E. Feder Kittay, D. T. Meyers, a cura di, *Women and Moral Theory*, Roman and Littlefield, Totowa, N. J., 1987.
- V. Held, *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder, Co., 1995
- V. Held, *Etica femminista*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- V. Held, *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2006.
- M. Hoffman, *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- b. hooks, *Elogio del margine*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- B. Houston, *Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation*, in M. Hanen, K. Nielsen, a cura di, *Science, Morality and Feminist Theory*, «Canadian Journal of Philosophy», vol. 13, supplement, 1987, pp. 237-262.
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Bari-Roma, 1987.
- D. Hume, *Ricerche sui principi della morale*, in *Opere filosofiche*, vol. II, Laterza, Bari-Roma, 1987.
- Il gruppo del mercoledì, *La cura del vivere*, in «Leggendaria», XV, n. 89, 2011, supplemento.
- D. Kohen, *Rethinking Feminist Ethics. Care, Trust and Empathy*, Routledge, London - New York, 1998.

- L. Kohlberg, *The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16*, Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 1958.
- L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, Harper and Row, S. Francisco, 1981.
- L. Kohlberg, C. Gilligan, *The Adolescent as a Philosopher: The Discovery of the Self in Post-conventional World*, in «Dedalus», n. 100, 1971, pp. 1051-1086.
- H. Kuhse, *Prendersi cura. L'etica e la professione di infermiera*, Edizioni di Comunità, Milano, 2000
- L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, 1975.
- L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- L. Irigaray, *Questo sesso che non è uno*, Feltrinelli, Milano, 1990.
- S. Laugier, *L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica*, in «Iride», XXIV, n. 63, 2011, pp. 331-344.
- S. Laugier, *Etica e politica dell'ordinario*, LED, Milano, 2015
- S. Laugier, *Le sujet du care: vulnérabilité et expression ordinaire*, in P. Moliner, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2009.
- E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- E. Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2013.
- M. Le Doeuff, *L'étude et le rouet*, Seuil, Paris, 1989.
- G. Lloyd, *The Man of Reason. 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.
- C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di rivolta femminile, Milano, 1974.
- C. Lonzi, *Vai pure*, Scritti di rivolta femminile, Milano, 1980.
- C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2014.
- C. Mackinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987.

- J. Masciat, *Etiche post-coloniali*, in C. Botti, a cura di, *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze, 2012, pp. 149-177.
- M. Minow, *Making All the Differences, Inclusion, Exclusion and American Law*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990.
- E. Missana, *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- P. Moliner, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2009.
- L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015.
- L. Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 1991.
- I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- L. Nicholson, *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Routledge, London - New York, 1997.
- N. Noddings, *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1984.
- N. Noddings, *Starting at Home. Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2002.
- M. Nussbaum, *Divenire persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- C. Pateman, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Polity Press, Cambridge, Mass., 1989.
- C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2015.
- E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- E. Pulcini, *What Emotions Motivate Care?*, in «Emotions Review», vol. 9, n. 1, 2016, pp. 64-71.
- L. Rampello, *Postfazione* in S. de Beauvoir *Il secondo sesso*, Milano, Il

- Saggiatore, 2008², pp. 701-715.
- F. Restaino, A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999.
- A. Rich, *Notes towards a Politics of Location*, in Ead., *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose (1975-1985)*, Norton & Co., New York - London, 1986, pp. 210-231.
- A. Rich, *Nato di donna*, Garzanti, Milano, 2000².
- A. Rossi Doria, a cura di, *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- G. Rubin, *The Traffic of Women: Notes on the Political Economy of Sex*, in R. Reiter Rapp, a cura di, *Towards an Anthropology of Women*, Montly Review Press, New York, 1975, pp. 157-210.
- S. Ruddick, *Maternal Thinking*, in «Feminist Studies», VI, n. 2, 1980, pp. 342-367.
- S. Ruddick, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston, 1989.
- M. S. Sapegno, a cura di, *Identità e differenza. Introduzione agli studi di genere*, Mondadori Università, Sapienza – Università di Roma, Milano, 2011.
- P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, in «Philosophy and Public Affairs», vol. 2, n. 3, 1972, pp. 229-243.
- M. Slote, *Virtue Ethics*, in M. W. Baron, P. Pettit, M. Slote, a cura di, *Three Methods of Ethics: A Debate*, Blackwell, Cambridge, 1997, pp. 176-237.
- M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London - New York, 2007.
- M. Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2010.
- M. Slote, *The Impossibility of Perfection. Aristotle, Feminism and the Complexities of Ethics*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2011.
- G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg, a cura di, *Marxism and Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Chicago, 1988, pp. 271-313.
- G. C. Spivak, *Translator's preface* to M. Devi, *Imaginary Maps*, Routledge, London, 1995, p. xxiii-xxix.
- G. C. Spivak, *Thinking Cultural Questions in 'Pure' Literary Terms*, in

- P. Gilroy *et al.*, a cura di, *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Verso, London, 2000, pp. 335-357.
- G. C. Spivak, *Raddrizzare i torti*, in S. Sontag, T. Todorov, M. Ignatieff, a cura di, *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 193-285.
- G. C. Spivak, *Terrore. Un discorso dopo l'11 settembre*, in «Aut aut», n. 329, 2006.
- G. C. Spivak, *La politica della traduzione*, in M. Devi, *Invisibili*, Filema, Napoli, 2007, pp. 121-165.
- J. Taylor, *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2015.
- R. Tong, *Feminist Approaches to Bioethics*, Westview, Boulder, Co., 1997.
- J. Tronto, *Moral Boundaries*, Routledge, London New York, 1993.
- J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.
- J. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York - London, 2013.
- J. Tronto, *Who cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2015.
- M. Urban Walker, *Moral Understandings. A Feminist Study in Ethics*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2007.
- A. Vaccari, *Le etiche della virtù. La riflessione contemporanea a partire da Hume*, Le Lettere, Firenze, 2012.
- R. Walker, a cura di, *To Be Real: Telling the Truth and Changing the face of Feminism*, Anchor Books, New York, 1995.
- S. K. White, *Care and Justice. Ontological, Ethical and Political Dimensions*, testo della relazione presentata alla International Society for the Study of European Ideas (ISSEI) Conference, a Utrecht, 1996.
- B. Williams, *Sorte morale*, il Saggiatore, Milano, 1987.
- V. Woolf, *Una stanza tutta per sé*, in Ead. *Saggi, prose e racconti*, Meridiani, Mondadori, Milano, 1998, pp. 297-426.
- V. Woolf, *Le tre ghinee*, in Ead. *Saggi, prose e racconti*, Meridiani, Mondadori, Milano, 1998, pp. 427-661.

ETICA E VITA COMUNE

Collana diretta da Pierngiorgio Donatelli

S. Laugier • *Etica e politica dell'ordinario*

R. Bonito Oliva • *Vita ordinaria e senso del comune. Per un'etica dell'opacità*

C. Botti • *Cura e differenza. Ripensare l'etica*

Altri titoli dal catalogo LED:

Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni • A cura di P. Donatelli e E. Lecaldano

C. Bagnoli • *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*

S. Levi • *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*

A. Vestrucci • *Il movimento della morale. Eric Weil e Ágnes Heller*

Forma e contenuto. Aspetti di teoria della conoscenza, della mente e della morale • A cura di R. Lanfredini

Ethics in Action. Dialogue between Knowledge and Practice • Edited by S. Cipolletta and E. Gius

F. Allegri • *Obbligo morale. Breve introduzione alle teorie etiche della condotta*

W. Żelaniec • *Create to rule. Essays on constitutive rules*

Lingua e Diritto. Livelli di Analisi • A cura di J. Visconti

Il Linguaggio del Diritto • A cura di U. Scarpelli e P. Di Lucia

Assiomatologia del Normativo. Filosofia Critica del Diritto in Luigi Ferrajoli • A cura di P. Di Lucia

M. Andreozzi • *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*

Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive • A cura di M. Andreozzi

Donne, ambiente e animali non-umani. Riflessioni bioetiche al femminile • A cura di C. Faralli, M. Andreozzi e A. Tiengo

M. Andreozzi • *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*

Contaminazioni ecologiche. Cibi, nature e culture • A cura di D. Fargione e S. Iovino

Relations. Beyond Anthropocentrism • e-journal • www.ledonline.it/Relations

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.